

Nara Women's University Digital Information Repository

Title	聖地への信仰：室生、富士山、御蓋山・春日山への信仰を事例として
Author(s)	川合（山口）, 康代
Citation	奈良女子大学博士論文, 博士（文学）, 博課 乙第171号, 平成30年3月9日学位授与
Issue Date	2018-03-09
Description	
URL	http://hdl.handle.net/10935/4722
Textversion	ETD

This document is downloaded at: 2018-07-14T13:36:11Z

博士学位論文

聖地への信仰

一室生、富士山、御蓋山・春日山への
信仰を事例として—

2018 年

川合（山口）泰代

目次

序章	1 頁
I. はじめに	(1)
II. 聖地研究と本研究の視座	(2)
1. 聖地研究	(2)
2. 人文主義地理学を継承した文化地理学	(4)
3. 景観と風景	(6)
III. 聖地への信仰に関する 3 つの領域	(7)
第 1 部 聖地への信仰の構図	11 頁
第 1 章 聖地的山里室生の景観の構造	12 頁
I. はじめに	(12)
II. 聖地的山里としての室生の景観	(12)
1. 室生の歴史	(12)
2. 室生へ至るルート沿いの景観	(14)
3. 聖地的山里としての室生	(19)
III. 聖地的山里の景観の構造	(20)
第 2 章 江戸・東京の富士講が信仰した富士山 — 東京都 23 区の富士塚の分析を通じて読む「聖なる風景」の 誕生と変容 —	23 頁
I. はじめに	(23)
1. 従来の富士講と富士塚の研究における本研究の意義	(23)
2. 富士講と富士塚	(23)
II. 富士塚と富士講の変容	(25)
1. 富士塚の変容	(29)
1) 江戸末期	(29)
2) 明治期～昭和前期	(31)
3) 戦後期	(33)
2. 富士講の信仰習俗の変容	(35)
1) 江戸末期	(35)
2) 明治期～昭和前期	(36)
3) 戦後期	(38)
III. 結論	(40)
第 1 部 聖地への信仰の構図 まとめ	45 頁

第2部 聖地御蓋山・春日山への多様な信仰—社会の違いに着目して—46 頁

第3章 奈良町の春日講が信仰した聖地御蓋山・春日山の「聖なる風景」
—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて— 47 頁

I. はじめに	(47)
1. 「春日」による御蓋山の支配	(47)
2. 「春日」の信仰文化	(48)
3. 近世奈良町の春日講と春日曼荼羅	(49)
II. 春日曼荼羅の図像分析	(53)
1. 春日宮曼荼羅	(53)
2. 春日鹿曼荼羅	(56)
3. 春日曼荼羅に表現された思想	(57)
III. 春日講による儀礼	(58)
1. 近世春日講の儀礼	(58)
2. 2001年の春日講の儀礼	(59)
3. 儀礼に表現された思想	(61)
IV. おわりに	(61)

第4章 近世春日社の神領の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰
—春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼
の分析から— 64 頁

I. はじめに	(64)
II. 春日社の神々と水	(65)
III. 春日社の御田植の祭	(67)
IV. 春日社の松苗	(70)
V. 春日社旧神領における松苗儀礼としての水口祭	(71)
1. 石川町	(71)
2. 高畑町	(72)
3. 井戸野町	(73)
4. 今市町	(73)
5. 東九条町	(73)
6. 水口祭のまとめ	(74)
VI. 結論	(75)

第5章 世界遺産登録後に生まれた春日山鍊成会の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日大社主催の春日山鍊成会の活動分析から—79 頁

I. はじめに	(79)
1. 世界遺産登録が場所に与える影響	(79)
2. 世界遺産登録に対する春日大社の反応	(80)
II. 春日山鍊成会の歴史的変化	(81)
1. 第一回の春日山登拝の会	(81)
2. 春日山鍊成会による御蓋山山頂の本宮神社への登拝	(83)

3. 春日山鍊成会のその後の主な変化	(84)
III. 春日山鍊成会に集まる人々	(84)
1. 春日山鍊成会の参加者の人数とリピーターの割合	(84)
2. 春日山鍊成会に参加する人々の居住地	(86)
3. 春日山鍊成会に参加する人々の社会的属性	(87)
4. 春日山鍊成会に参加する人々の気持ち	(87)
IV. 結論	(89)
第2部 聖地御蓋山・春日山への多様な信仰—社会の違いに着目して— まとめ	92 頁
終章 本研究のまとめと今後の展開	94 頁
I. 本稿のまとめ	(94)
II. 本研究の新しさ	(96)
III. 現代人の聖地への信仰と本研究の今後の展開	(97)
補論 はじめに	101 頁
補論1 「私」がいる地理学へ—「道」の思想に基づく東洋地理思想の再発見—	102 頁
I. 「私」のいない近代地理学	(102)
II. 九星気学、風水への関心	(102)
III. 「私」がいる地理世界へ	(103)
補論2 日本人の聖地信仰と干支 —江戸の富士講による富士信仰を「道」の陰陽五行思想による時間・空間感覚から読み解く—	105 頁
I. はじめに	(105)
II. 「道」の思想と陰陽	(106)
III. 陰陽五行思想と干支	(107)
IV. 干支と時間・空間・人	(111)
1. 干支と時間	(111)
2. 干支と空間	(112)
3. 干支と人	(114)
V. 庚申という干支から読む江戸富士講による富士信仰	(115)
1. 申と富士山	(115)
2. 庚申と江戸富士講による富士信仰	(116)
VI. おわりに	(117)
文献一覧	118 頁
初出一覧	124 頁
謝辞	125 頁

図表一覧

序章

- 図 1 聖地への信仰の領域区分
- 図 2 文化を介した聖地への信仰
- 図 3 文化を介した聖地への信仰のうちの「聖なる風景」への信仰

第 1 章

- 図 1 研究対象地域
- 図 2 仏隆寺から室生寺へ至るまでの道の高低差
- 図 3 道の景観
- 図 4 室生の山里の地域概況
- 図 5 唐見の辻からの景観
- 図 6 唐見の辻から太鼓橋までの地形断面図
- 図 7 室生の山里の景観 1
- 図 8 室生の山里の景観 2
- 図 9 室生の山里の景観 3
- 図 10 室生を事例として推定された聖地的山里の景観の構造
- 表 1 室生の景観特徴

第 2 章

- 図 1 関東平野の富士塚の分布
- 図 2 上吉田にある富士講の登拝記念石碑の数
- 図 3 1779～1867 年に、東京都 23 区内で築造された富士塚の分布
- 図 4 『江戸名所図会』の高田富士
- 図 5 小野照崎神社境内の富士塚
- 図 6 1868～1945 年に、東京都 23 区内で築造された富士塚の分布
- 図 7 豊島区池袋氷川神社境内にある富士塚
- 図 8 新宿区花園神社境内にある富士塚
- 図 9 富士講先達の井田清重氏
- 図 10 井田氏宅にある富士講の祭壇
- 表 1 東京都 23 区内にある富士塚

第 3 章

- 図 1 春日曼荼羅に描かれたおおよその場所と春日曼荼羅を所有した「町」の分布
- 図 2 南市町の春日宮曼荼羅（トレース図）
- 図 3 京終町の春日鹿曼荼羅（トレース図）
- 図 4 京終町春日講の祭壇（トレース図）
- 図 5 京終町春日講の祭壇
- 表 1 明治期に春日曼荼羅を所有した「町」
- 表 2 春日曼荼羅の特徴

第4章

- 図1 春日社の御田植の祭で、巫女が松苗を田に蒔く様子
- 図2 松苗
- 図3 松苗の中に包まれている稲の種粃
- 図4 季節の花々とともに苗代田の水口に飾られた松苗
- 図5 図4の松苗部分を拡大
- 図6 松苗を水田の水口に飾ったときの水の流れ
- 図7 水を聖なる水に変換する松苗の役割
- 図8 松苗を通じた春日の神の力により、稲の種粃が青々と茂る早苗へと育つ様子

第5章

- 図1 春日山登拝の会（春日山鍊成会）の登拝ルート
- 図2 第1回の春日山登拝の会、若草山山頂にての記念写真
- 図3 春日山鍊成会への参加人数の推移
- 図4 平成19(2007)年春日山鍊成会の春の峰における、参加者の登拝回数
- 図5 平成19(2007)年春日山鍊成会の春の峰における参加者の居住地
- 図6 平成19(2007)年の春日山鍊成会の春の峰の、若草山山頂での記念写真

補論2

- 図1 理・気・象の関係図
- 図2 陰陽の関係図
- 図3 五行の関係図
- 図4 土を中心にした五行の関係図
- 図5 地支を使った12区分の時間
- 図6 地支を使った8の方角
- 図7 天干と地支を使った24の方角
- 表1 天干
- 表2 地支

序章

I. はじめに

「なにごとの おわしますかは しらねども かたじけなさに なみだこぼるる」

これは、西行が伊勢神宮を訪れた際に詠んだ歌である。そしてこの歌は、現在の伊勢神宮が、神宮の良さを紹介するときに、頻繁に引用する歌でもある。

12世紀の歌人・僧のこの言葉が、現在の伊勢神宮の良さを語る上で、用いられるということは、この言葉が、現在に生きる伊勢神宮の良さを知る人々が、伊勢神宮のことを表す上で適切であると判断し、なおかつ、伊勢神宮のことを知らない人々にも、その良さが伝わる言葉として選定されているものと想像される。

オットー(1968)は、聖なるものとは、人間の合理的な精神を圧倒する力として経験されると考え、そして、聖なるものは、人が強く引き付けられつつ、触れることを禁じられているように感じるもの、つまり畏怖と脅威という、相反する二つの力を同時に感じるものであると提起した。オットーは、神や宗教など、既存の枠組みにとらわれずに、宗教的なものの本質に迫ろうとした19世紀ドイツのプロテスタント神学者、宗教哲学者である。

それから約50年後に、オットーの説を受けて、エリアーデが宗教的なものの本質について論じた。エリアーデは、世界各地で多様に展開されてきた、人々と聖なるものとの関わりを、それらがもつ共通の構造について指摘しつつ、それぞれの地域ごとの特徴も尊重した。エリアーデ(1969:3)は、「人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違ったなにかであると分かるからである。この聖なるものの顕現をここでは聖体示現(Hierophanie ギリシャ語 hieros=神聖な、および phainomai=現われる、から来る)という語で呼ぶことにしよう。」と指摘する。聖なるものは、力であり、実有に充ちており、聖なる力は実在と永遠性と造力とを同時に意味する。そしてエリアーデ(1969:20)は、「人間には、聖なる場所を勝手に選ぶことは許されないのであって、ただひたすら探し求め、神秘的な微表の力を借りてそれを見出すことが許されるだけである。・・・宗教的人間にとって聖地はさまざまな方法で啓示され得る。これらすべての場合に聖体示現は空間の均質性を破り、一つの〈固定点〉を露わす。」とある。エリアーデによれば、混沌たる均質空間の中から、突如聖なるものが示現し、それにより空間は聖なるものが立脚する固定点とその他の俗なる空間という世界となる。またエリアーデ(1969:5、12-16、192-195)は、近世までは世界中のあらゆる場所で、それぞれの文化に応じてこのような聖なる空間が存在しており、人々は聖と俗の二つの空間が存在する世界を生きていた。しかしながら近代以降、全面的に世界は聖なるものを失っていく方向に進み、世界は非聖化していった。非聖化された社会における空間は、均質であり、中性であり、質を異にする諸部分の断絶は存在しない。このような非聖化された世界において、人は故郷、初恋の場所などの非宗教的人間にとっての個人的宇宙の聖地を創造する。しかしこの現在の文脈の聖地化は、超越的なものを否定し、人間がみずから自己を作るという過程において、近世までの宗教的な人間が生きていた世界、つまり、われわれの世界を超越しながら、しかしこの世界の中に啓示され、それによって世界を浄めかつ真実のものとすところの聖なるものの存在を信じ、そして、生命が聖なるものに起源をもつことを信じる世界における聖地とは、根本的に質を異にする。

エリアーデの指摘に従って前述の西行の言葉を解釈すると、伊勢の地において、西行の前に突如、聖なるものが顕れたと解釈できる。そして、その聖なるものの存在を感じた西行は、その存在を何と呼んだらよいのかわからないけれど、かたじけなくて、畏れ多くて、身に受けた恩恵に感謝の気持ちが湧き出てきて、ただ涙がこぼれたのである。この歌は、人の前に突如聖なるものが顕れたときの、その感情を歌った歌とも解釈できるのである。

現代という時代は、非聖化が進んだ時代である。しかしながら、伊勢神宮の良さを現

代人が表現する際には、この歌が適していると現在に生きる人が感じているのである。現代という時代においても、聖地といわれる場所では、このような聖なるものを体験する人々が存在し、そして、体験した人々はそのような体験を他者とも共有できるかもしれない、と期待しているのかもしれない。非聖化された社会においても、人間の心には、聖なるものを感じる心が存在し続けているのかもしれない。

先の西行の歌は、伊勢の紹介だけでなく、時として日本の聖地の良さを紹介するときにも用いられる。日本人の聖地への信仰の心情を表すのに適していると考えている人々がいるのである。日本には、山や森や海や川や石など、自然の中にある特別な場所を、聖地として信仰してきた事例が多数ある。自然信仰と呼ばれることもあるが、自然であればどこでもよいわけではない。ある時代のある人が、自然の中の特別なある場所に、エリアーデ的にいえば、聖なるものの示現を感じたから、そこを聖地としたのであり、それからその聖地への信仰が始まっていったと考えられる。その示現した聖なるものを日本では、神と呼んだり、仏と呼んだり、権現と呼んだり、観音と呼んだり、龍神と呼んだり、多様な名で呼んできた。

本稿では、聖なるものが現れたと人々が感じる場所のことを、聖地と呼ぶことにする。聖地とは、人が聖なるものを感じる場所なのである。日本の場合、聖なるものとは、神や仏など地域や時代に応じて多様な呼ばれ方をされてきた尊い存在のことであり、聖地とは、そのような尊い存在が現れた場所のことである。

Ⅱ．聖地研究と本研究の視座

1．聖地研究

植島（2000：15）は聖地のことを、「聖地はわずか1センチたりとも場所を移動しない」と定義する。聖地に祀られている神や宗教は変化しても、聖地は移動しないのである。植島（2000：15-18）によれば、たとえばエルサレムは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の3つの宗教の聖地であるが、バハイ教、ドゥルーズ教など100以上の宗教の聖地であった形跡がある。メッカにしても、その周辺の遊牧民やヘブライの各部族にとっては、すでにイスラム教成立以前から聖地として機能していた。コロンボにはセント・アントニーズ教会というタミル人のカトリック教会があるが、ここにはキリスト教のみならず、金曜日にはヒンドゥー教徒が、木曜日にはイスラム教徒がお参りにくる。後発の宗教は、既成の宗教の聖地ではないところに祭壇をつくれればよさそうなものなのに、人々はなぜか同じ場所ばかりに祭壇をつくる傾向がある。宗教では祀られる神さまが重要に見えるが、時代の変化にともなって祀られる神さまはころころ変わる。一方、ある場所である神が生まれた、というような物語で語られる、ある場所というものは、神の名前が宗教によって変わっていても、ある場所は変わらない。神と結びつきのある場所が存在するのである。

中川（2003）は、上述の植島の指摘を受けて、二つの聖地研究の視座を提示した。一つ目の視座は、聖地の実在性を重視する立場である。聖地とは、聖なるものが自ら顕れた場所であり、その実在性を信じている人々の立場から行われる研究である。聖地の実在性を信じる信仰者にとって、聖地は人間が自由に選択できる場所ではない。聖地は、聖なるものや、聖なる体験が、人間を超えたところからみずから顕れる空間であり、人間が選択したものではないゆえに、動かしがたい実在性をもって自分に迫る場所なのである。二つ目の視座は、聖地の社会的構築性を重視する立場である。聖地は、社会的に構築されたものであるととらえるのである。構築主義者にとって、聖地が実在性をもつかどうか、本物か偽物かという区別に大きな意味はない。その聖地が生み出され、その聖地が信仰者にとって意味深い象徴とみなされていくプロセスそのものが文化であると主張する。構築主義的に考えるならば、聖地を人為的に創造することも正当化されるのである。現在行われている構築主義を重視する大学教育では、神は作り出されたものであるという考えと、人間を超えた神に対する畏怖心の喪失を、学生に促すことになっている。このような流れの中で、中川は、構築主義の思想の重要性を認めつつも、神を恐

れる信仰者にとって、聖地がいかに実在性をもつ存在であるかを理解する必要があると指摘する。

聖地の実在性を重視する立場と聖地の社会的構築性を重視する立場の双方を重視して研究することは難しい。たとえば、聖地研究を行う鎌田（1999、2008）の研究は、聖地の実在性を重視しつつけている。その結果蒲田の研究では、著者自身が大地から聖なる力を感じ取る能力があることを述べ、自身が体感した聖なる感覚を提示しつつ、その聖地で展開されてきた多様な宗教文化を網羅的に提示するものとなっている。この結果、聖地を信仰してきた自分以外の信仰実践者の感覚に寄り添う視点が薄くなる。聖地への信仰は、文化を介して行われた場合も多く、個々の文化の違いによって聖地で得る感覚は異なるはずであるが、そういったことへの配慮が希薄となっている。

他方、聖地の社会的構築性を重視する立場としては、地理学や民俗学等々で多数の研究成果がある。これらの研究は、ある聖地でどのような信仰文化が存在したのかについて、明らかにしている。しかしながら、その聖地で人々がどのような聖なる体験を得ていたのかという、聖地の実在性については言及しきれていない。その場所が聖地であるということは当然の前提であり、それがどのような実在性をもって人々に体験されているのかという世界にまでは踏み込まないのである。

松井（2003）は宗教地理学について総括しており、その中でいくつかの指摘をしている。松井（2003：1）「宗教地理学とは、多様な宗教現象の顕れを地理学的な視点から説明することを目的とする学問であるといえる」、松井（2003：10-11）「古今東西を問わず人類の歴史上、宗教を持たない民族、文化、社会は存在しない。聖なるものの体験を宗教と呼ぶならば、人類は、それぞれの文化や社会の様式に応じて、何らかの形で聖なるものとの関わりを有していたわけである。この人間と聖なるものとの関わりあい方には、多種多様な表現様式があり（例えば礼拝形態、儀礼の様式、神性概念、神話など）、またそれに応じた形而下的な顕れ（manifestation）（例えば教会や寺院といった建造物、聖なる石や木、天体といった信仰対象、信仰組織といった社会的制度など）が存在する。宗教学では、聖なるものが人間においていかに体験されているのが研究の焦点となるが、その際に宗教現象は、各時代の歴史的な状況下で生まれてきたものであり、宗教現象の顕れが、それぞれの宗教現象を育んだ民族、社会、文化、自然環境といった歴史的特殊性を反映していることに留意するのは当然のことである。したがって宗教現象の歴史的特殊性を問題にすると、風土と宗教現象との関係は重要な課題となる。換言すれば、宗教現象と風土との関わりを研究するという点に宗教地理学の学門としての存在意義があるともいえるのである。」、松井（2003：26-27）「従来の宗教地理学においては、宗教は文化現象の一形態であり、個人の宗教体験や信仰といった問題を対象とする事はできないというソーファアのテーゼが暗黙の内に了解されてきた。このことは、宗教地理学がいわば宗教現象のエッセンスともいえる宗教経験の問題を扱うことができないことを意味していた。これに対して、人文主義地理学のような地理学の影響を受けて、新しい視野を持った宗教地理学研究が志向されるべき時が来ている。人文主義地理的アプローチとは、人間および人間に関わる諸状況のよりよい理解の達成を究極の目的として、地理的現象を人間の側からみた空間から考察することを意味している。人文主義地理学が、宗教地理学の新しい研究視点として有用であるのは、伝統的な地理学が、研究対象としての地理的空間を人間にとって外在する所与の客体的な空間とみなしてきたのに対して、地理的空間を相対的な空間として、そこに生きている人間の立場から空間がどのように体験されているのかを問う視点を提供するからである。宗教現象のエッセンスである聖なるものが聖なるものであり得るのは、人間がそれを聖なるものとして認知するからである。たとえどんなに壮麗な宗教的建造物であろうとも、それを聖なるものとして体験するものがいなければ、もはや聖なるものではない。したがって単なる宗教教団や建造物の分布や伝播の研究は、宗教地理のエッセンスを取り逃すものであり、アイザックが指摘するような、宗教地理学が『聖なる遺物の地理』となってしまう可能性すらでてきてしまうのである。」

松井の指摘から、聖なるものの体験としての宗教を、地理学からアプローチする新し

い方法の一つとして、生きている人間の立場から空間がどのように体験されているのかを問う、人文主義地理的アプローチ法の有効性をみることができよう。

2. 人文主義地理学を継承した文化地理学

山野（1985：238）によれば、人文主義地理学（humanistic geography）とは、主体からみた空間を扱うという点においてゆるやかに目的を共有する研究群の総称である。人文主義地理学は、人間の価値や人間らしさ、人間の生きる意味や価値など、従来の地理学よりも、さらにヒューマニスティックな視点を地理学に導入しようという理念を掲げたものであった。山野は、初期に人文主義地理学を日本に紹介し（山野（1979））、その後人文主義地理学の有用性を発信し続けた。

欧米で展開した人文主義地理学は、日本語訳され、日本にも紹介されるようになった。トゥアン（1992）は、日本語では「場所愛」と訳される「トポフィリア（topophilia）」という造語を使って、人が場所を愛することについて、地理学から論じた。トゥアンの著作は数多く日本語訳された。また、レルフ（1991）は、日本語では「場所性と没場所性」と訳された「place and placelessness」というキーワードを用いて、世界の多様な場所における多様な景観が、グローバルな動きに対応して、世界中で同じような景観が創出されつつあり、それは都市において顕著であると指摘した。ポコック・ポーティウス（1992）は、ランドスケープ、サウンドスケープ、スメルスケープ、ボディスケープなど、身体を通じて人間が体感することについて多角的に論じるとともに、心の中の景観についても言及した。一方、日本に長期滞在したこともあるベルク（1985、1988、2002）は、独自の風土論、日本人論を展開し続けている。

このような人文主義地理学の思想に影響を受けた研究が、日本の地理学においても行われるようになった。たとえば、千田（1980）は、場の始原性について言及し、世界のあらゆる時代、あらゆる場所で、共通した都市パターンが創出される傾向があり、これをマンダラパターンと指摘した。以降千田は、古代都市において、人々が環境にどのような意味を感じていたのかについて言及する研究が多くなっていく。また葛川絵図研究会編（1988、1989）では、歴史地理学において、近代測量地図と比較して現実を正確に反映していないと見なされてきた絵図を、イラストとしてではなくテキストとして読むことにより、絵図に込められた社会的・歴史的コンテクストを読み解き、絵図が作られた時代の人々による環境への感覚を読む好材料として研究対象にした。以後、絵図研究は歴史地理学の中の流れの一つとして継続していく。また足利（1998）は、徳川家康が江戸に都市を生んだ理由として、江戸から富士山が見えたからという、江戸という場所における家康の環境への感性を理由として取り上げている。

環境への感覚を、文学や、人々が書き記した文字資料を用いて行う研究もおこなわれるようになった。たとえば、内田（1990）は、江戸人が妖怪など人間ではないものが現れた異界の場所、不思議に感じていた場所を、江戸時代の文字資料を用いて復原している。福田（1991）は、林芙美子の『放浪記』を題材として、場所の経験について論じている。文学を用いた地理学における研究として、杉浦編（1995）の研究成果がある。一方、佐々木（2003、2009、2014）は、民話や神話を題材として、民話や神話に描かれる日本や世界に共通する世界観の構造の指摘とともに、具体的にどのような場所で、どのようにその物語が語られ、人々に体験されてきたのかという、ローカルな地域における事例についても言及している。

宗教地理学の分野からも、人々の環境への感覚を人文主義地理学の思想を用いて行われるようになった。たとえば小田（1987）は、西行の日記をテキストとして読み解くことにより、大峰の山岳聖域に込められた意味を明らかにし、岩鼻（1989）は、立山における信仰者の環境への感覚を、立山曼荼羅をテキストとして読み解くことにより、明らかにした。

人々が環境をどのように感じるのかというテーマは、民族学や民俗学に隣接する人々にとっても有用なテーマである。たとえば松本は、環境を認識することについての生態

学的アプローチと人間主義的アプローチをレビューし(1989)、自らもトレス海峡の人々の環境認知について、言葉、潮時、かぜなどを使って、事例研究を行った(1997、1997、1999)。松本の研究はその後、トレス海峡の人々が自分たちの身のまわりの環境を、どの様に感じているのかについて、彼らの言葉、彼らの感覚に寄り添って語ることを重視した研究を発表しつづける。民俗学の野本(1990)は、フィールドワークの過程で、日本で神聖とされている場所は、共通の特徴があるという見解に達し、岬、浜池、滝、磐座、離島、立神、松、杉、椎、等々が人々に信仰されてきたということを、人々の語りや祭りなどを網羅的に紹介することを通じて指摘している。

人の心の中の環境については、地理学においてはメンタルマップが注目された。都市工学のK.リンチの思想を引用しつつ、中村(1978)は、人々が空間をどのように認知しているのかについて、心の地図を描くということで、アプローチしようとした。その後中村(1993、2004)など、成果を出し続けている。このメンタルマップを用いて、寺本(1988)は、子どもが環境をどのように理解しているのかについてアプローチするとともに、教育の現場へのメンタルマップの活用の有用性を提示した。現在では、教育の現場でこどもによるメンタルマップ作成は、行われるようになってきた。

視覚以外からの環境への感覚についても、ポコック、ポーティウスの著作を訳した米田・潟山(1991)により、サウンドスケープなどの研究も着目されるようになっていった。

トゥアンの一連の著作を数多く翻訳した阿部(1995)は、日本の空間に現れてくる円形や方形等の空間に込められた意味を推測しながら、日本人がどのような見かたで環境をまなざしてきたのかについて論じ、また阿部(2000)は、世界中において環境がどのようにまなざされてきたのか、その見かたを4つに分類し、それぞれの見かたについて世界中の多様な事例を述べている。トゥアンが自然地理学から人文主義地理学へ転向したように、阿部も自然地理学から人文主義地理学へと転向している。

日本の地理学において、1990年前後から盛んとなった人文主義地理学は、2000年頃から変化を迎えることになる。一つ目の変化は、人文主義地理学の志向が地理学へ浸透し、人文主義地理学をわざわざ標榜しなくても、人間らしさに寄り添った研究が広く行われるようになったことがある。もともと、人文主義地理学は、その前の時代の潮流であった計量地理学のもつ、俯瞰的、データ解析的な志向へのアンチテーゼの意味も含んでおり、人文主義地理学の潮流以降、より人間らしさに寄り添った地理学の研究は行いやすくなった。前述の、古代都市における空間の意味の読み解き、絵図研究、人々の暮らす村落や都市における景観の意味、山への信仰の意味、儀礼の意味、メンタルマップ研究などは、現在では人文主義地理学の名を使う必要なく、一般的に行われるようになった。

二つ目の変化は、人文主義地理学の研究における、文化の視点の薄さが指摘されるようになったことである。人文主義地理学者は人間の心理に注目するあまり、人間の心理が文化に大きく影響を受けているということを軽視する傾向がみられた。文化とは、特定の社会で共有される意味世界であり、社会が変われば文化も変わる。文化が変われば、人間の感じている空間の意味も、変わるところがあるはずである。人間は文化の中を生きる存在である。日本における人文主義地理学の影響を受けた研究は、一つ目の変化とも連動するが、人文主義地理学ではなく、その後文化地理学という分野に転じていく傾向が見られる。米・英の地理学においても、ジョンストン(1999: 49-56)によれば、人文主義的な思想は文化地理学に影響を与え、その研究は文化地理学での研究に転じていった。このような文化地理学では、実証主義的接近法とは対照的に、読む、行う、書くことが混ざり合った研究手法をとり、柔軟かい選択枝として民族誌を書くということに向かった。

三つ目の変化は、人文主義地理学の研究における、研究者の超越性、エリート主義に対する批判がおこったことである。たとえば山口(1999)によると、トゥアンの研究は時代や社会に関わらず、すべての人間に共通する心理である、場所愛、愛と支配、恐怖といった心理を用いて、それらがどのように場所と結びついてきたのかについて、やは

り時代や社会を問わずそれに相応しい事例を、著者の独自の視点であらゆるところから網羅的に集め並べて、それを実証する手法をとる。トゥアンによる人間の心理に注目した研究について高く評価しつつも、こういった研究手法の場合、研究者は時代や社会に関わらずあらゆる事例の上に立ち、上から俯瞰して眺めており、この立ち位置が超越者の立場となり、文化を介した個々の多様な人間の心理に寄り添っていないと指摘する。このことは、トゥアンに限らず、人文主義地理学の研究に見られる研究の立ち位置である。この超越性は、エリート主義として批判されるようになった。この立ち位置は、二つ目の変化で指摘した、人文主義地理学は人間の心理が文化の影響を受けるという視点を軽視しているという指摘ともつながる。人文主義地理学の研究は、空間を生きる人々の傍に寄り添い、空間を生きる人々の持つ文化からの影響を感じ取り、そのような視点から、その人々の感じている空間の意味を復原するという、空間を生きる人々と同じ目線に立った、丁寧な立ち位置を取ってこなかったのである。たとえば山野（1985；243）は、人文主義地理学への批判として、綿密なフィールドワークによらない直観による発言を挙げる。ジョンストン（1999：58）は、米・英の人文地理学において、人文主義の接近法は、ラジカルな接近法など、他の接近法と統合されて、「社会における個人」への理解へと転じていったと指摘する。

四つ目の変化は、新文化地理学の潮流である。人文主義地理学への批判は、遠城・大城（1998；1-8）に見られるように、主に人文主義地理学の次の思想潮流となった、新文化地理学によっておこなわれた。新文化地理学は、文化が権力によって社会的に構築されたものであるということを強く打ち出した。文化という概念に、力という動きの概念を持ち込んだ点において、画期的な思想であった。そして、脱構築という概念の下、権力による文化の構築を研究者が暴き、権力者が作った構造を壊していくことを目指す方向性へと向かっていった。新文化地理学は、権力構造における弱者に着目し、その後、弱者の位置に置かれている人々に寄り添う研究が増加していく。たとえば水内俊雄を中心とし、海外の思想の翻訳と事例研究を行ってきた雑誌『空間・社会・地理思想』が1996年より毎年発行されるとともに、大阪の釜ヶ崎への具体的なフィールドワークと介入が行われ、原口・稲田・白波瀬・平川（2011）のような研究成果を出していく。他にも、社会的弱者として、女性、高齢者、子ども、低所得者、障害者などが注目され、研究が行われるようになっていった。この新文化地理学の潮流により、人文主義地理学は、エリート主義と批判され、そして、既存の文化地理学は権力の影響を無視した研究であると批判されることとなった。

本稿は、人文主義地理学がたどった道と同様に、人文主義地理学に源を発し、なおかつ人文主義地理学の志向を継承しつつも、人間が文化の中を生きる存在であることを重視する、文化地理学の立場で研究を行うこととする。しかしながら、文化とは権力構造の影響を受けるものであるとする新文化地理学の視点を受け入れるとともに、文化に属する人々が感じている環境を、超越者としての研究者の視点ではなく、感じている人々に寄り添う立場から復原する立場を取りたい。

3. 景観と風景

本稿では、人が感じる環境のことを、景観や風景という言葉を用いながら進めていきたい。ここでは、本稿における景観と風景の言葉の意味について述べる。

「景観」という言葉は足利（1972）によると、植物学者の三好博士が用い始め、次第に地理学でも用いられるようになった近代における造語である。日本語では景観と訳されたドイツ語の *Landschaft* という言葉は、もともと風景という程度の日常語であったが、19世紀を通じてしだいに地理学の中に取り込まれ、重要な概念となっていった。現在では、地理学辞典で約1頁が割かれるほど、重要かつ多様な意味をもつ学術用語である。

千田（1992；248）が、「おそらく日本において地理学の用語として *Landscape* と *Landschaft* に対して『景観』という言葉が与えられたのは、『風景』という日本語では、

地域という意味をもたないがためであろうと思われる。」と指摘するように、景観は地理学における地域研究の手段として用いられる傾向がある。地理学、特に人文地理学において、地域の社会構造などを把握しようとする際、景観は有効な分析手段なのである。千田（1992；248）が、「本来、Landscape にこめられていた Scenery の意味を叙述する割合が減少していった」と指摘するように、地理学において景観の視覚像、シナリーを重視する傾向は低い。立岡（1992；154）は現在の地理学について、「日常語としての景観は、ある種の視覚像に用いられる。しかるに、かつての地理学における景観研究は(適切な分析枠を欠如していたためではあるが)景観にあまりにも多くのものを負荷させた結果、自壊してしまった」と指摘するように、景観は地理学の専門用語として、日常語とは違う重要な意味をもつようになった。

このような景観という言葉に対して、風景という言葉は見るものの主観的な世界が強く入ってくる傾向がある。竹内（1992）によると、日本の地理学において、生活用語に近い風景という言葉は、西洋の地理学の導入当時から意図的に避けられてきた歴史があり、そのため風景と訳す方が好ましいような外国語までもが景観と訳されてきた傾向があることが指摘されている。風景は、島津(1992:157)によれば、主体の経験する景観、とでも意味づけられそうである。

荒山（1989）は、『日本風景論』を著した志賀重昂の価値観と、この著書に影響を受けた山岳会の活動を分析することを通じて、近代日本において西洋の思想である博物学的関心と登山の思想が、日本に導入されていった側面を、風景というキーワードで明らかにした。さらに荒山（1998：90-91）は、人の主観性の強い風景という言葉をあえて用いて、風景に込められたイデオロギーを暴く研究の重要性を指摘した。これは前述の新文化地理学の潮流の一つといえる。そして荒山（1998：128-142）は、近世までの生産を担う風景から、国家を代表する風景へ転換した、国立公園という場所で起こった意味の変換にみる近代日本国家という権力の存在を指摘し、大城（1998：144-161）は沖縄の風景における国民国家と民俗・郷土の意味のせめぎ合いについて指摘する。風景という言葉は、イデオロギーまで含めることも可能な、人の経験する、主観性の強い視覚像について議論する上で、適した言葉ということもできよう。

日本の地理学において、人の目に映る視覚像を人が見て感じることにについての関心は、特に強くはなかった。そしてこのような関心が人文主義地理学で持たれるようになったが、この分野では人の目に映る視覚像を、たとえば山野は景観という言葉で（山野

（1998））、千田は風景という言葉を用いて（千田（1992、1998、2001））研究を行っており、用語の統一がなされていない。一方で、地域の社会構造の分析手段として、景観を用いる従来の地理学者もまた、今まで同様に景観という言葉を使い続けている。研究の方向性に違いがあるにもかかわらず、同じ言葉を用いなければならない状況は、研究をわかりにくくさせる要因の一つである。

地理学において、景観と風景という言葉、特に風景という言葉に注目が集まった時期は、前項の人文主義地理学の台頭と連動していた。人が感じる空間を表す言葉として、風景という言葉が注目されたのである。そしてまた、人文主義地理学の後の潮流である新文化地理学の台頭により、風景のもつイデオロギー、権力性も着目されるようになった。風景は人が感じる空間であり、人の感じ方は文化の影響を大きく受けるものであり、そして文化は権力と関係が深いのである。

以上のことから本稿では、物体としての視覚像を景観と呼ぶことにし、人が感じた視覚像を風景と呼ぶことにしたい。そして、風景とは文化的存在であり、風景は権力と関わっているという概念も取り入れたい。

Ⅲ. 聖地への信仰に関する 3 つの領域

本稿では、聖なるものが現れたと人々が感じる場所のことを、聖地と呼ぶことにした。本稿では、人々がある場所を聖地だと感じる場合、主に 3 つの領域の重なりに応じて行われていると考える。そのことを表したものが図 1 である。

はじめにのエリアーデの指摘にあるように、聖地は人間が勝手に選ぶのではない。聖なるものが特別なある場所に示現し、そして宗教的人間がその啓示を見出し、そこが聖地となるのである。そして先の植島の指摘のように、時代とともに聖地において構築される文化は変動しようとも、聖地は1センチも移動しない。聖地は、時代や文化が変化しても、人に聖なるものを感じさせる何かがあり続けるのである。そしてそういう場所のみが、人々による聖地への信仰を受ける資格を有するのである。

図1の1番広い領域は、文化の影響を介さずとも、常に人々の前に何らかの聖なるものが示現する場所への信仰である。これは、近世までに聖地として信仰されてきた場所では、特に顕著にその要素があったと考えられる。図1の一番広い領域の、「聖なるものが示現する場所への信仰」のみにて行われる聖地への信仰では、人が何らかの文化に属さなくても、場所そのものから何らかの聖なるものを感じる人々が現れ続ける場所への信仰のことを指す。そういう場所では、時代や社会に応じて、聖地への信仰に関する文化的意味が付与されているが、一方でそういった文化的意味を用いなくとも、なんらかの聖なるものを人々が感じ、そういった場所を信仰する人々がいるのである。本稿では、室生という場所において、そのような聖地への信仰にアプローチした。室生は、時代に応じて社会により異なる文化的意味付けがなされてきた場所であるが、時折、そういったものを共有せずに、時代を異にする人々がその場所に聖なるものの示現を感じ、そこを信仰してきたという場所でもある。本稿の第1章では、この室生という場所のもつ聖性を、文化の視点を入れず、景観の構造という点に着目してアプローチした。

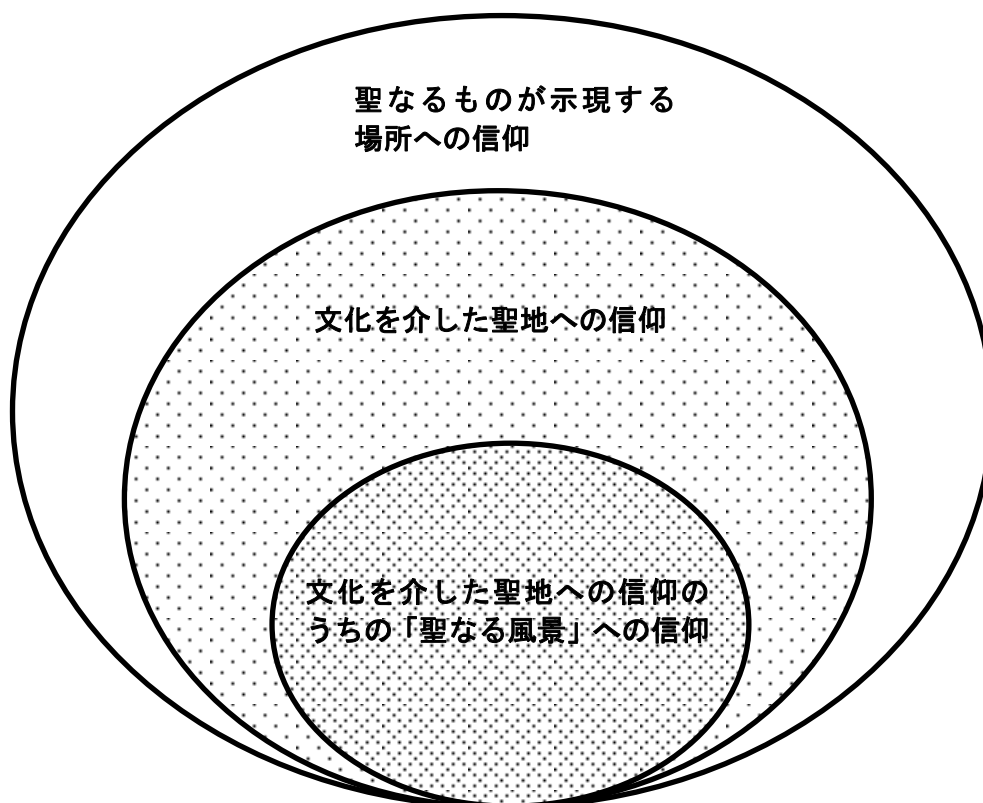


図1 聖地への信仰の領域区分

2 番目に広い領域の、「文化を介した聖地への信仰」は、聖なるものが示現する場所において展開された、社会が構築した文化に属す人々による、文化を介した聖地への信仰である。聖地への信仰は、まずは文化を介さずとも聖なるものが示現する場所として、人々に感じられた場所であることが前提となるが、その上で、その場所へは時代に応じて異なる社会が異なる文化を構築し、人々は所属する社会の文化に従ってその聖地を信仰することとなる。文化は、社会が異なれば異なるものであり、文化を介して行われる聖地への信仰も文化に応じて多様である。本稿第 2 部で扱う御蓋山・春日山は、長い間信仰されてきた聖地であり、この山は聖なるものが示現する場所としての前提を有していると考えられる山である。しかしながらこの聖地への信仰は、社会を異にする人々によって、多様に行われてきた。本稿では第 3、4、5 章において、御蓋山・春日山という一つの聖地に対して、文化を介して行われきた多様な聖地への信仰を、フィールドワークによる聞き取り情報や、人々によって行われている儀礼の分析などを通じて、明らかにした。図 2 はこのことを図化したものである。聖地への信仰は、文化を介して行われるものであるが、この文化は社会に応じて異なる。そして文化が異なれば、聖地への信仰も異なるのである。

なお、文化は権力と関係が深い。したがって、同じ社会であったとしても、時代に応じてその社会が属する権力構造が変化した場合、文化も変化する。

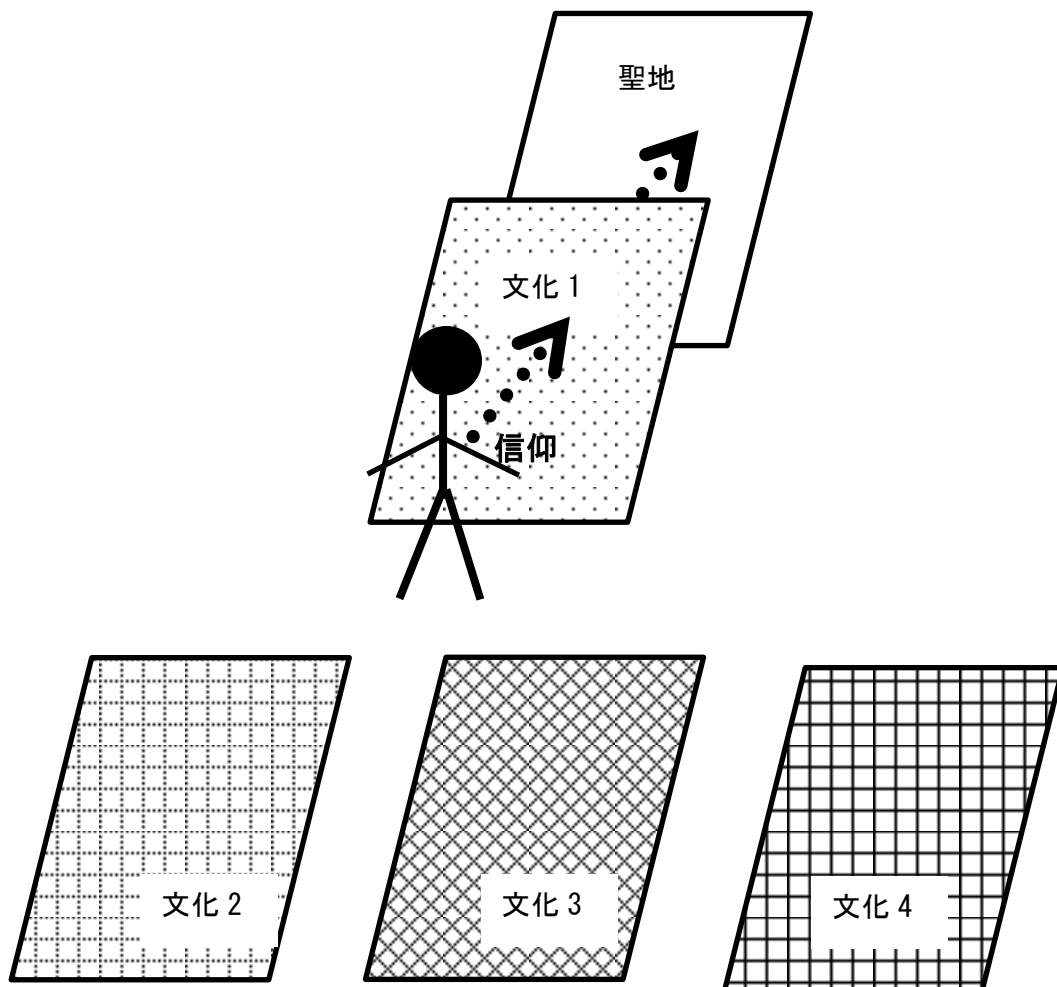


図 2 文化を介した聖地への信仰

3 番目の一番小さい領域は、「文化を介した聖地への信仰のうちの『聖なる風景』への信仰」である。これは、2 番目に広い領域の「文化を介した聖地への信仰」の中における、特殊な信仰の形である。「文化を介した聖地への信仰」における社会が構築した文化とは、時として聖地全体への抽象的な意味の場合が見られる。たとえば、山の神、水の神、龍神さま、稲の神、等々である。それに対して、聖地における景観、目に見える視覚像に特化して、文化が構築される場合がある。視覚像は、文化を構築する際、聖地を体感する上で、重要な要素と考えられたと想像される。結果として、聖地と景観を重視した文化が一つとなり、一つの視覚像として絵画や構築物として表象される場合がある。そして、この表象された絵画や構築物もまた、一つの信仰の対象となる。

このような事例において、人々が文化を介して感じることを促される聖地は、聖地と景観を重視した文化とが一つとなって表現された絵画や構築物などの視覚像と一致するものである。聖地への信仰において、人々が文化を介して感じることを促される視覚像のことを、本稿では「聖なる風景」とよぶことにする。そしてこのような聖地への信仰を、「聖なる風景」への信仰、と呼ぶことにしたい。これらの事例の場合、聖なるものは特定の文化を介して、特殊な視覚像として人々の前に立ち現れるという文化が構築されたのである。

本稿の第 2 章の江戸の富士講による富士山への信仰と、第 3 章の近世奈良の春日講による御蓋山への信仰は、このような領域における聖地への信仰の具体的な研究成果である。また、図 3 は「聖なる風景」への信仰を図化したものである。

なお、文化は権力と関係が深い。したがって、「聖なる風景」もまた、時代に応じて構築した社会が属する権力構造が変化した場合、変化する。

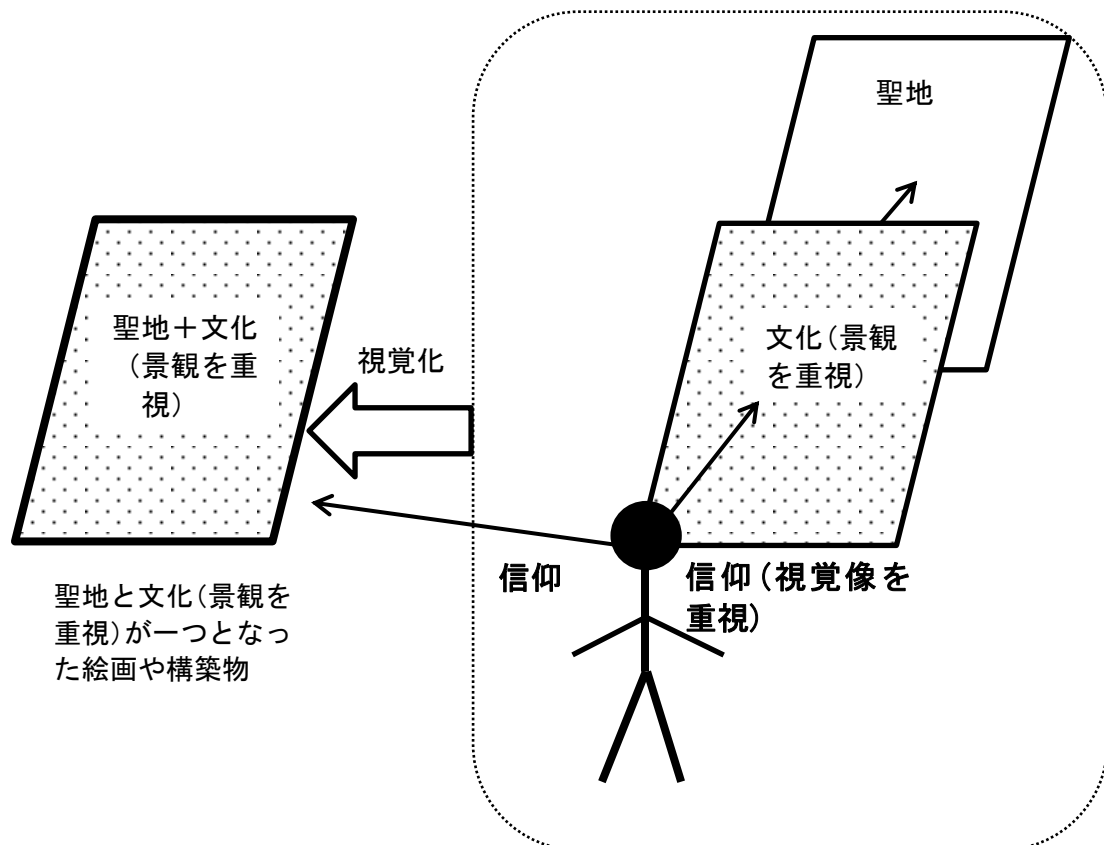


図 3 文化を介した聖地への信仰のうちの「聖なる風景」への信仰

第 1 部

聖地への信仰の構図

本稿の第 1 部では、序章の図 1 を使って説明した 3 つの領域において行われる聖地への信仰の、具体的な事例を取り上げることとする。

まず第 1 章「聖地的山里室生の景観の構造」では、図 1 の一番広い領域の、文化の影響を介さずとも人々の前に何らかの聖なるものが示現する場所を取り上げ、そういった場所への信仰についてアプローチした。具体的には、奈良県の室生という場所を取り上げた。ここは、龍穴神社や室生寺という、古くから神社や寺が作られたところである。しかしながらこの場所は、神社や寺への信仰にとどまらず、神社や寺がある室生の山や川、山里一体を含む、全体としての室生という場所が信仰の対象とされてきた側面がある。室生は、僧の山林修行の場とされたり、桓武天皇の病氣平癒が行われたり、祈雨が祈られたり、興福寺が介入したり、真言密教が介入したり、徳川家に信仰されるなど、歴史的にさまざまな人や社会が信仰してきた場所である。そして、契沖、折口信夫、土門拳など、時代を異にする人々が室生に籠り、何らかの聖なる体験をした場所でもある。また、序章で聖地は移動しないことを指摘した植島が紹介する日本の聖地において、室生は第 1 章の初めに紹介されている（植島（2012）。室生は、文化の影響を介さずとも聖なるものが示現する場所として取り上げる上で、適した場所であると考えられる。

文化を介さずとも聖なるものが示現する場所の力を証明するものとして、時代や社会が異なる人々によって、常に信仰されてきたという歴史的事実や、そこで聖なるものの体験を得たという人々の語りを集める手法が考えられる。しかしこれでは、研究者の恣意的な情報の寄せ集めになってしまう危険性がある。そこで本稿では、室生の景観の構造に着目した。室生の景観の構造を分析することを通じて、室生という場所が、文化を介さずとも聖なるものの示現すると人々が感じる場所であることについて、アプローチした。

次の第 2 章「江戸・東京の富士講が信仰した富士山—東京都 23 区の富士塚の分析を通じて読む「聖なる風景」の誕生と変容—」は、図 1 における、文化を介した聖地への信仰と、その中に含まれる「聖なる風景」への信仰についてアプローチしたものである。具体的には、富士山を取り上げた。富士山は、時代や社会に関わらず、長い間人々の間で信仰され続けてきた山であり、文化の影響を介さずとも人々の前に聖なるものが示現する場所として見なしてもよい山であると考えられる。そして、富士山を信仰した社会として、江戸・東京の富士講を取り上げた。なお、社会は権力構造の大きな変化に連動して変容し、そして社会が構築した文化も同様に変容する。富士講は、近代の神仏分離令と廃仏稀釈、戦後の敗戦という権力構造の変化に影響を受けた。本稿では江戸・東京の富士講を、江戸末期、明治期～昭和初期、戦後、の 3 つに区分し、それぞれの社会が構築した文化にアプローチした。なおさらに、江戸・東京の富士講が築造した富士塚という富士山の模造塚の分析も行った。この富士塚は、富士山という聖地を富士講がどのような文化を介して信仰していたのかを理解する上で、よい分析対象である。この富士塚の分析を通じて、図 1 における文化を介した聖地への信仰の中にある「聖なる風景」への信仰について、明らかにすることができた。

以上のことから第 1 部では、図 1 の 3 つの領域で行われる聖地への信仰を、事例を用いて明らかにすることができた。具体的には、第 1 章では文化を介さない聖地への信仰を、第 2 章では文化を介した聖地への信仰のうち、「聖なる風景」への信仰と、その文化を構築した社会が属する権力の構造の変化に伴う聖地への信仰文化の変容について、明らかにした。

第1章

聖地的山里室生の景観の構造

I. はじめに

土門拳の写真集の中で、岸哲男（1984：182）は、室生のことを、『万葉代匠記』を著した真言の僧契沖は、27歳のとき室生寺に籠って修行中、その『幽絶の美』にうたれて自殺しようとしたこともあるという。契沖の心を慕って、若き日の折口信夫も室生山中に籠った。室生はこうした宗教と自然とが一つにとけ合った、公害などまだ何も受けていない数少ない静寂の地なのである。」と紹介されている。この文章が示すように、室生は多くの僧や芸術家、写真家等に関心を注ぎ続けられてきた山里である。奈良県の東山中には、数多くの山里が点在しているが、これ程までに人々をひきつけている山里は珍しい。なぜなのだろうか。

本稿は、古くから室生寺を中心に宗教的聖地とされ、今なお多くの観光客や芸術家をひきつけている室生の山里を例にとり、その景観の構造を検討することを通じて、聖なるものが示現する場所への信仰について論じたい。

II. 聖地的山里としての室生の景観

室生¹⁾は、奈良盆地の平坦部から東の方の山中へ、約20km入り込んでいくとたどり着く、山中にぽっかりと開けた里である。また、付近一帯は、深い谷や切り立った崖など、独特の景観が多く、これは柱状節理を特徴とする室生溶結凝灰岩を基盤に形成されている²⁾。この章では、事例とする室生の歴史を概観した後、研究対象とする地域の景観を視覚的に分析し、その景観の構造を検討する。

1. 室生の歴史

室生は、古来より龍穴信仰の聖地であった。奈良時代末期、この地で山部親王（後の桓武天皇）の病氣平癒祈願が行われたのをきっかけに、室生寺が建立される。福山敏男（1943:449-470）によれば、建立は、平安京遷都に際し、地相を占った僧の一人である興福寺僧賢憬である。その後、藺田（1981：53-70）によれば、室生は室生寺を中心として、多くの僧が山林での修行の場として集う所となる。室生には、最澄や空海とも親しかった修円や、空海の高弟であった真泰、また初代天台座主をつとめた義真の後継者であった円修や、その弟子の堅慧などが籠もった³⁾。達（1979：136-159）は、室生の景観が、真言密教的世界観を地上で具現化するのに適した景観であったことを指摘しつつ、創建当初は、興福寺系の影響が強かった室生寺が、中世には室生の環境と位置を須弥山世界になぞらえ、真言密教の道場として扱う思想もあったと指摘する。また、室生寺建立のきっかけとなった龍穴への国家的信仰は厚かったようで、山城の貴船神社、大和の丹生川上神社とともに、祈雨、止雨を祈る土地として重要な位置を占めた⁴⁾。なお、室生のムロは、柳田国男監修・民俗学研究所編（1995:1567）によれば、フロ、ミモロ（御室、御諸）などと同じく、もともとは神の在するところ、という意味をもつという。中世以降、室生寺は宗派争いで揺れつつ、衰退へと向かっていくが、元禄8（1698）年、5代将軍徳川綱吉の母である桂昌院による保護により、復興がはかられた。元禄11（1698）年に真言宗豊山派の一本寺となり、現在に至っている。

室生は、山中の聖なる場として、古来より人々の関心を集めてきた山里であり、聖地的山里と呼ぶことが許されよう。そこで、本稿では、室生の山里を、聖地的山里と呼ぶこととする。

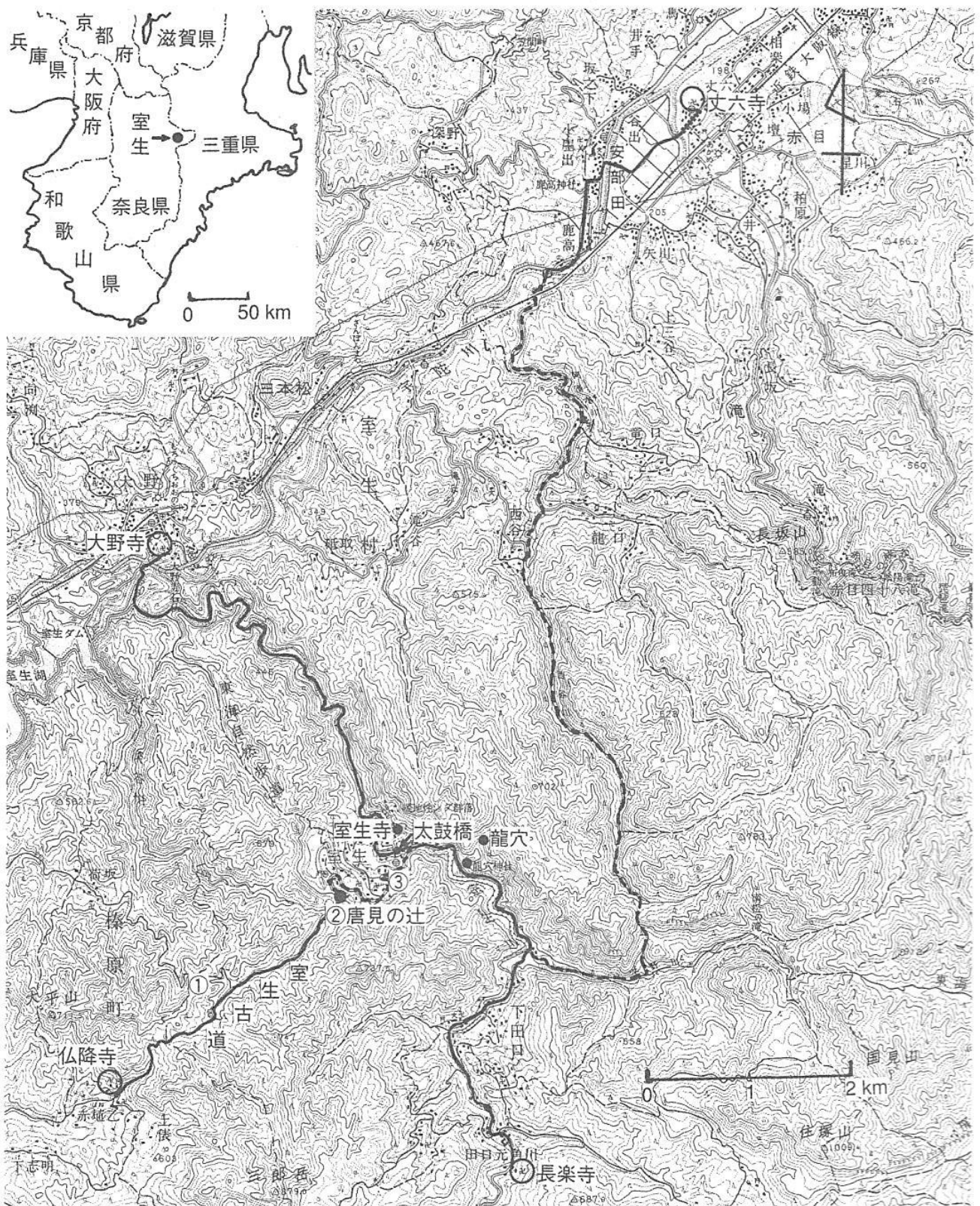


図1 研究対象地域（国土地理院発行2万5000分の1の地形図「大和大野」1994年を縮小）

2. 室生へ至るルート沿いの景観

ここでは、室生を訪れるものが目にする景観を、視覚的に分析し、聖地的山里の景観の構造を探ることを試みる。研究対象とする景観は、室生寺の正門と伝承される奈良県宇陀郡榛原町赤埴の仏隆寺から、室生古道を通り室生寺の入り口にあたる太鼓橋に至るルートに沿う景観としたい。

室生寺に至るルートは、この他にも奈良県宇陀郡室生村の大野寺、三重県名張市赤目町丈六の丈六寺、奈良県宇陀郡室生村下田口の長楽寺をそれぞれ出発点とするルートもある⁵⁾。しかし、いずれのルートをとっても、室生山中をしばらく歩くと、室生寺にたどり着く点では変わらない。また、この4つのルートの中で、特に、仏隆寺から室生古道を通り、室生寺へ至る道は、唯一名前がつけられているルートで、また、参拝の出発点の仏隆寺の前に、送り地蔵が置かれ、室生の山里の入り口となる唐見の辻には迎え地蔵が置かれるなどしており、特に重要度の高いルートとして扱われてきたと推測される。したがって、本稿では、仏隆寺から室生古道を通り、室生寺の入り口である太鼓橋に至るルートに沿う景観を、研究対象とすることにする。

研究対象とする景観は、図1でもわかるように、地点②の唐見の辻で大きく変化する。この地点で突然、参拝者の目の前に室生の山里の景観が眼下にさっと開けることになる。対象とするルートの道の起伏を示すと、図2のようになる。そこで、ルートを①仏隆寺から唐見の辻までの道②唐見の辻③唐見の辻から太鼓橋までの道、にわけて検討する。

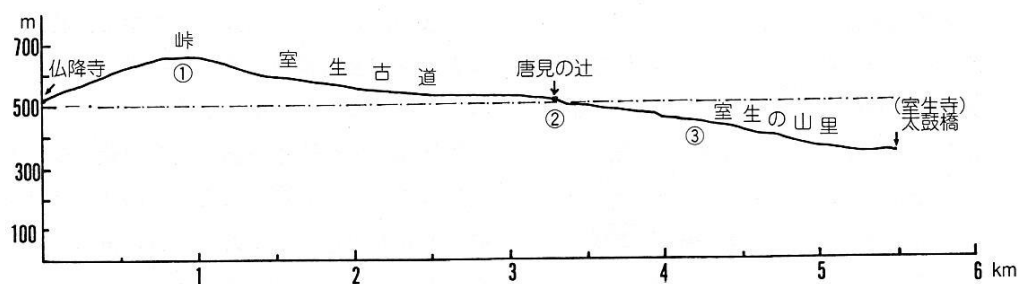


図2 仏隆寺から室生寺へ至るまでの道の高低差
(図1中の実線・点線ルートに対応する。高さを2倍に強調)

1) 参拝者は、仏隆寺のある赤埴の集落を送り地蔵に送られて峠を越え、約2.5kmのゆるやかに下っていくと、迎え地蔵に迎えられて、唐見の辻に至る。このルート沿いは図3のように、道幅が狭く、左右の森林に道の両側を遮られた景観が延々と続いている。道は何度も何度も折れ曲がっており、参拝者は歩いていても歩いていても眼前に果てしなく現れるくねくね道を、ただひたすらに歩くことになる。このような景観の中を、約1時間半もただひたすらに歩いていけば、多くの人は何かしら心が圧迫されているような気持ちになり、早くここから抜け出したいような気持ちに駆られるのではないだろうか。たとえば折口(1961: 239)の短歌「室生山その峠路の五十町一足毎に聞せまりくも」は、折口信夫が室生へいたる道の景観から受けたそのような自分の身体感覚を、短歌で表現したものである⁶⁾。



図3 道の景観

道幅が狭く、左右の森林に道の両側を遮られたこのような景観の中を、参拝者は約1.5時間歩き続ける。(1994年筆者撮影)

2) 参拝者がこのような気持ちになっている頃、突然参拝者の目の前から道が消え、室生の山里が眼下に広がる。それが、②の唐見の辻という場所である。唐見の辻という地名は、ここからの眺めが唐の都のようだったという伝承や、唐という言葉にこの世のものではない別世界という意味が込められているという伝承がある地名である。なお、図1では室生の里の様子が読み取りにくいため、縮尺の大きい図4を添付する。参拝者は、約1時間半の閉塞感の強い道の景観から突然解放され、直径約1kmのほぼ円形のすり鉢のような形をした室生の山里に迎えられる。このような盆地景観⁷⁾である室生の山里は、里全体の様子が人の視覚の中で十分把握できる程度の、小さすぎもせず大きすぎもしない、ほどよい大きさのように感じられる。また、山里全体が見渡せるのはこの地点からのみであり、里を少し下ると地形の関係で、谷底が見えなくなる。

この地点からの景観は、現在は前方足元の急傾斜部に杉が植林されているため、木々の隙間からしか里が見渡せなくなっている。しかし聞き取りでは、40年程前にはこの急傾斜部には何もなく、この地点からよく里が見渡せたという話をうかがった。そこで、コンピュータ・グラフィックスで杉の植林前の景観を再現すると、図5のようになり、この図から室生の山里が谷底までよく見渡せたことがわかる。この唐見の辻には、室生古道の終わりを示す迎え地蔵が置かれており、また近鉄室生口大野駅が開設される以前は、本研究の分析対象である室生古道を通り室生の山里へ至るルートが一般的なコースだったという話を現地の方に伺った。これらのことから、室生古道や古道沿いの景観の転換点にあたる唐見の辻は、かつては重要な役割を果たしていたが、鉄道開通後は室生へ至る主たる道が変化し、重要度が低下したと推測される。

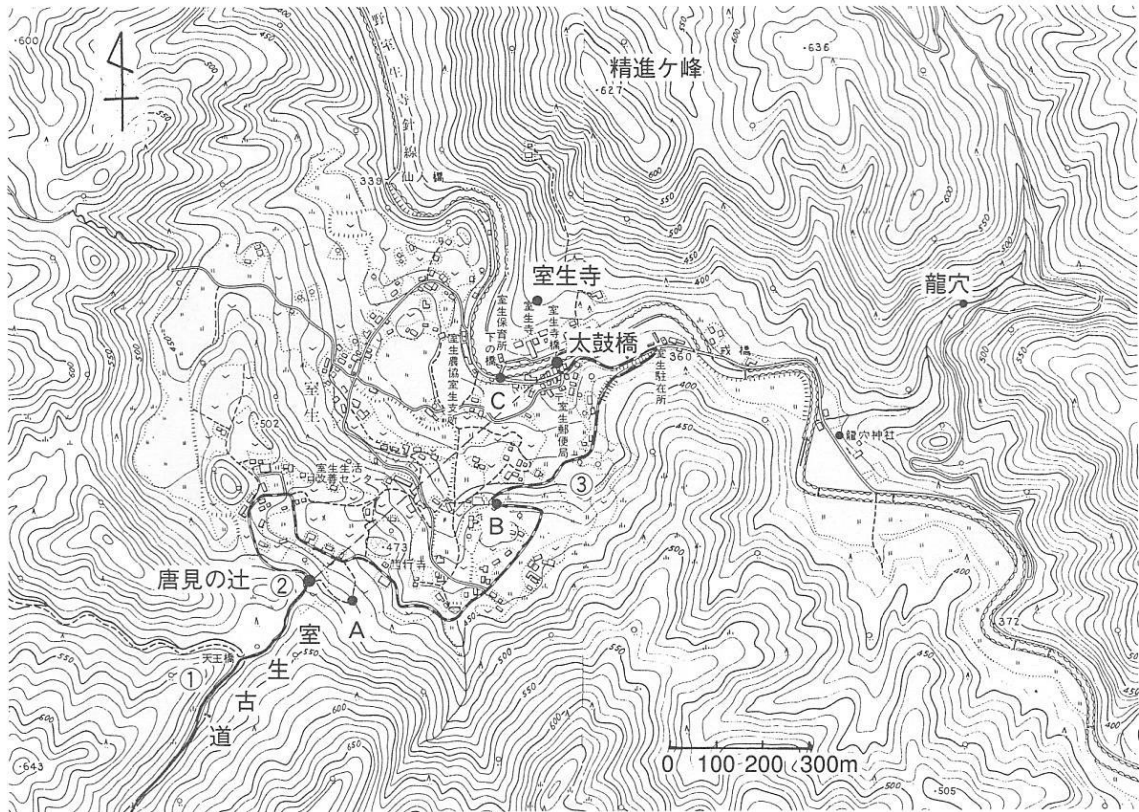


図4 室生の山里の地域概況

A : 図7 撮影地点 B : 図8 撮影地点 C : 図9 撮影地点
(旧室生村(現:宇陀市)発行1万分の1の地形図を任意に縮小)

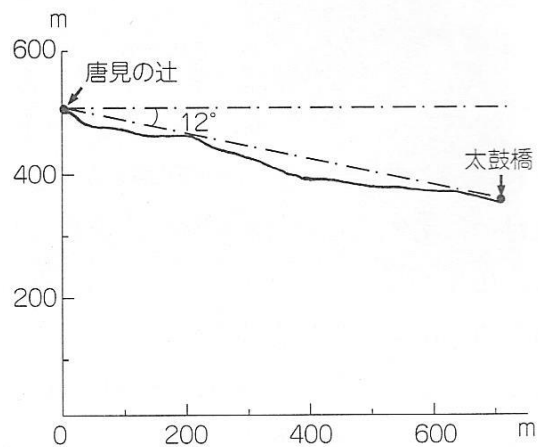


図5 唐見の辻からの景観

約1.5時間の道の景観を抜けると、突然このような山中の盆地景観が参拝者の眼下にひろがる。この地点からの眺めは、小稿の中で重要な意味をもつが、現在では見づらくなっているため、コンピュータ・グラフィックスで景観を再現した。(国土地理院発行の2万5000分の1の数値地図をもとに、マッキントッシュのシーナリアニメーターで作成)

また、図 6 に指し示すように、唐見の辻から太鼓橋までの俯角は 12 度である。樋口（1965：40-49）によると、俯角 10 度という値が、通常人間が視覚の中心部分においている角度であり、また、この俯角 10 度よりも人間に近い領域にある空間は here（こちら側）、遠い領域にある空間は there（あちら側）と人間が感じやすいことが論証されている。したがって、樋口の指摘する値を参考にすれば、この地点からは参拝者の視覚の中心領域付近に室生寺の太鼓橋が見えることになる。また、山里がほとんど here（こちら側）領域にあるため、山里との視覚的な一体感が感覚されることにもなる。なお樋口は、指摘した値が絶対的なものであるとは考えていない。従来、どのような景観が、どのような身体感覚を人にもたらすのか、具体的な指標となるものが少なかったため、景観を創り出さなければならない際に困難なことが多かった。そういった背景のもとで、景観をとらえる具体的な指標づくりを目的として、報告されている値である。

図 6 唐見の辻から太鼓橋
までの地形断面図
（図中の点線部に
対応する）



さらに、この唐見の辻では、人間が下方に向かって歩いてきたときに、突然道が足元から消え、山里が眼下に広がっている。一般に景観が劇的に変化する場所は、峠や山頂など、人間が上に向かっていく場合が多く、そういった場合は景観の変化地点が事前に予測できる。しかし、室生への道は、閉塞感の強い曲がりくねった道であり、事前に景観の変化地点の予測がつかない。また、上方ではなく、下方に下っていると、目的地が出現する。こういった景観の構造は、参拝者に一層の驚きを与えることになるだろう。

たとえば、現地の方の話によると、ある有名な高僧が室生古道を通して、この唐見の辻に至り、室生の景観を目にしたときに思わず「ああ、ここは桃源郷のようだ」ともらされたそうである⁸⁾。

3) 唐見の辻での景観の急激な変化を体験した参拝者は、唐見の辻から室生寺の入り口である太鼓橋に向かって里を下っていくことになる。はじめは、図 5 や図 7 のように、眼下に山里が広がっているが、次第に図 8 のように、眼前に里が広がるようになり、やがて、図 9 のように里の底に下り、太鼓橋へとたどりつくことになる。

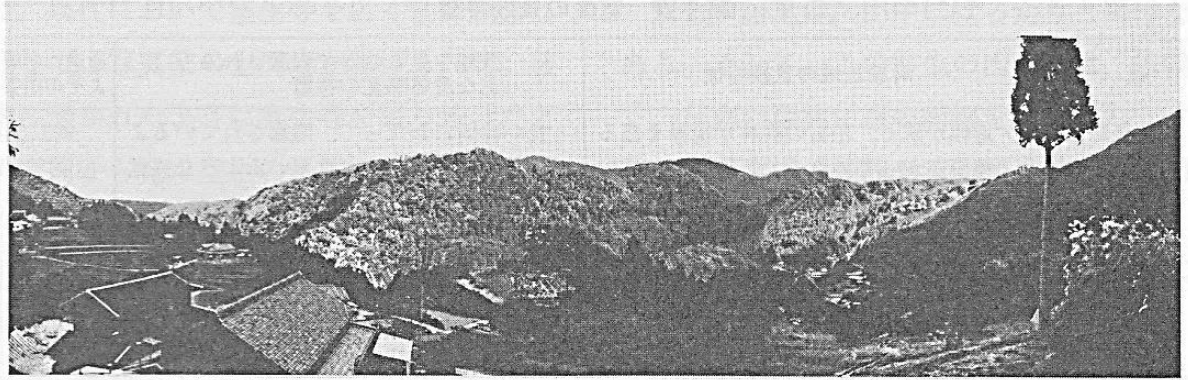


図 7 室生の山里の景観 1 (図 4A 地点より水平方向を撮影)
前方の山々のスカイラインが低く、かつ谷底が見えない眺めである。なお、1994 年に筆者が撮影した 3 枚の写真をコンピュータで合成・修正した画像である。

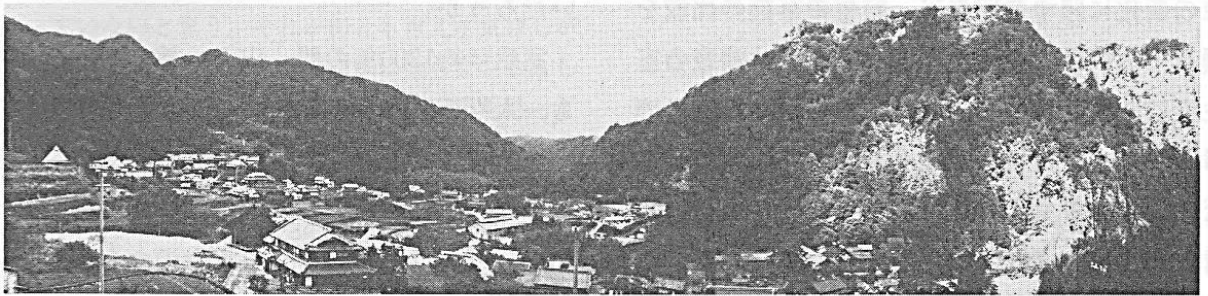


図 8 室生の山里の景観 2 (図 4B 地点より水平方向を撮影)
図 7 よりも周囲の山々への仰角が大きくなっている。なおこれも、図 7 同様、1994 年に筆者が撮影した写真の合成画像である。

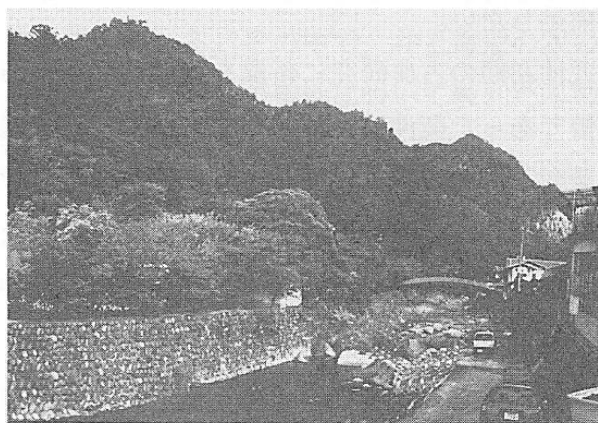


図 9 室生の山里の景観 3 (図 4C 地点より水平方向を撮影)
山々が壁のように目の前に立ち塞がり、視界が遮られる様子がみてとれる。1994 年に筆者が撮影。

樋口（1965：50-63）によると、視点から山々への仰角の変化により、人間の景観印象は大きく変化することが論証されている。まず、仰角 5 度以下の山々は、低仰角のため、空と前景が大部分を占め、景観が散漫化しやすい。仰角 9 度前後の山々になると、スカイラインと山腹の 2 つに興味が注がれるため、もっとも親しみやすくなる。仰角が 10 度から 16 度付近になると、人は首を動かさなければ上を見ることができなくなり、山の仰角が 20 度を超えると、山腹の斜面が視界を閉ざす壁のような存在になると論証されている。図 7 の撮影地点から、室生寺を包み込んでいる円錐形の山である精進ヶ峯の頂点までの仰角はおおよそ 6 度、同様に図 8 での仰角はおおよそ 16 度、図 9 での仰角はおおよそ 34 度であった。

樋口が述べるような、仰角の変化に伴う景観印象の変化に関する報告は、室生の写真の比較を通じても納得がいくものであろう。盆地底の室生寺に向かうにつれて変化する景観は、はじめは眼下に広がっていた里が、下るにつれてだんだんと参拝者を包み込むようになり、山里に参拝者が抱え込まれたような状態になったとき、目的地に到着するような景観の構造であった。

以上の室生へ至るルート沿いの景観の特徴を簡単にまとめると、表 1 のようになる。

表 1 室生の景観特徴

道	対象地域の景観特徴	景観を見ることで刺激される主な身体感覚の特徴	通過に必要なおおよその所要時間
①仏隆寺から唐見の辻までの道	<ul style="list-style-type: none"> ・道幅が狭く、左右の森林が視界を遮る。 ・道が曲がっているので、見通しが悪い。 ・光が入りにくいので、暗い。 ・峠を越えた後、緩やかに下っていく。 	<ul style="list-style-type: none"> ・長い時間にわたって、閉塞されているような感覚や、圧迫されているような感覚を受けやすい。 	約 1.5 時間 (約 3.5Km)
②唐見の辻	<ul style="list-style-type: none"> ・突然、目の前から道が消え、ほどよい大きさの山中の盆地景観が出現する。 	<ul style="list-style-type: none"> ・閉塞されているような感覚から突然解放され、視覚的な一体感を感じさせてくれるような山里に迎えられるような感覚。 	—
③唐見の辻から太鼓橋までの道	<ul style="list-style-type: none"> ・盆地底の室生寺に向かうにつれて、周囲の山々の仰角は大きくなる。 	<ul style="list-style-type: none"> ・里を下るにつれて、少しずつ山々に包まれていくような身体感覚を受ける。 	約 1 時間 (約 2km)

（それぞれの道の番号は、本文、および図中の番号に一致する）

3. 聖地的山里としての室生

前節までは、室生が魅力のある景観の構造であることを、景観の形に重点を置いて論じてきた。しかし、景観が魅力的であることと、景観に聖性があることとは、また別の問題である。

室生は約 1200 年の間、山深い地でありながらも、人々の関心が注がれ続けてきた場所

である。そこでは、聖なるものを体験した人々も少なからずいたと思われる。しかし、どれほどの数の人が、どのような体験をしてきたのかを調査することは非常に困難である。そこでここでは、自分が感じた聖なる体験を表現した人々の言葉を集めることで、聖地としての室生の場所の力を補足したい。

近世初期の古典研究に新風を開いた真言宗の学僧であった契沖は、27歳の頃に室生に37日ほど滞在している。これは、ちょうど彼が高野山での修行を終え、一つの寺を任されたものの満たされないものがあつたのか、再び修行にでた時期にあたる。彼はここで「たれかまた後も籠りて独り見む 室生の山の有明の月」という歌など、いくつかの歌や感想を残している。久松（1963：44）は、契沖が室生の風景から受けたものを「生か死かの岐路にたった契沖に、室生の自然は終に生を決心せしめたのであろう」と指摘している。

また、現代において室生寺を広く世に紹介した人として、写真家の土門拳があげられる。彼は何かにも憑かれたように室生寺を撮り続けたという。土門から見た室生の景観の印象を推し量るものとして、土門（1984：168）のエッセイがある。

「室生寺はいつ行ってもいい。・・・僕は室生寺に昭和14年暮れ以来、今まで何度行ったことだろう。おそらく二十ぺん、三十ぺんになるだろう。今は数えようとしても数えきれないほどになっている。なぜ室生寺はいつ行ってもいいのか、何度いってもいいのか、杉のそびえている様子は前と少しも変わらずにそびえている。お堂も同じようにそびえている。・・・その変わらない様子を見て、こっちの心がああ室生寺だ、ちっとも変わっていないと思う。それが何ともいえず気持ちがいいのであろう。どうも理屈にはならないかもしれないが、そういう理屈にならない理屈を持ってきて、室生寺を説明するより他に方法がないのである。・・・僕はただ、室生寺のあれこれを、また撮らずにはいられなかったのである。」

なお、土門は室生寺と表現するが、彼の写真集には室生寺の伽藍以外にも、山や川などの室生の自然や、室生の山里の風景なども数多く撮影されている。したがって、彼のいう室生寺は、室生寺を中心とした室生の風景全体を指していると思われる。

また、土門以外にも、数多くの写真家が室生を撮影している。その中で、井上（1988：46）の次のようなエッセイが、室生の聖性に触れたものといえよう。

「何度訪れても室生はなつかしい。・・・その昔、様々な思いを胸に山を越え険しい道をようやく辿りつき、華奢な形の五重塔や優美な本堂の前にたてば、それぞれの深い悩みや悲しみをも洗われる思いではなかつただろうか。・・・厳しさを秘めた無限のやさしさを感じさせる小宇宙が、今も永々と守られている。」

Ⅲ. 聖地的山里の景観の構造

室生の山里は、山中にぼっかりと開けた里である。そして、この室生の山里へは、道幅が狭く、左右の森林に路の両側を遮られた、くねくねと曲がる道の景観を一時間半ほど通らねばならない。このような室生の景観から抽出される聖地的山里の景観の構造として、次の3つを挙げる。

- 1：視界が遮られた、距離のある道の景観
- 2：景観の大きな変換地点から見る山中の盆地景観
- 3：盆地底の室生寺に向かうにつれて変化する景観

この景観の構造は、細くて長いトンネルのような景観と、丸くて底の深いすり鉢のような景観を組み合わせたような形である。

次に、このような景観から受ける人の身体感覚を考察する。1のような景観を見続けることによって、人は心理的に圧迫されているような身体感覚を長時間受け続ける。長

い間、1のような景観を見続けた後、突然2のような景観が、人の視界に飛び込んでくる。ここで、人の目に写っている映像が急激に変化し、圧迫されているような身体感覚から、突然解放される。そして、視覚的な一体感を感じさせるような、ほどよい大きさの山中の盆地景観に迎えられる。その後、3のように変化する景観を見ることによって、人は自分が里に包まれていくような身体感覚を受けることになる。なお、室生を事例として推定された聖地的山里の景観の構造をわかりやすくするために、図10のような絵を作成した。



図10 室生を事例として推定された聖地的山里の景観の構造

このような景観の構造は、川を上り森に迷い込むと、偶然にも突然、俗世とは切り離された山里が出現した、というような陶淵明の描く桃源郷の世界や、幽径幽所に通じるといった中国の故事にも通じるような景観の構造でもある。桃源郷は、陶淵明が描いた短い詩にすぎないが、ここに描かれた景観が、時代や地域を越えて、多くの人々に興味を持たれ続けた事実は興味深い。なお、桃源郷の空間の構造に関しては、たとえば中野（1989）は、桃源郷や海上他界、山中他界の空間の構造のモデル図を作成し、そこに共通する構造があることを指摘している。

また、心理学的に考えれば、母胎への回帰願望にも通じるものがあるだろう。もしも私たちがそう望んだ場合、私たちはまずはじめに、母の胎内に入るまで長く細長い道を長い間はっていくことになるだろう。そうしていると突然、母の内部へと迎えられ、ほどよい大きさで自分を包み込んでくれるところで戻ることができる。このような構造は、前述の室生から得られた景観の構造と類似している。なお、人間の心理的発達と空間との関係性を論じたものとして、たとえばトゥアン（1992）は、開いた空間と閉じた空間を、多くの人にとって意味のある空間のカテゴリーと考え、その感情を、保護を与えてくれる子宮のような空間から明るい世界への移動願望と関連付けて論じている。また、阿部（1995：206-208）は、古代日本の空間の形の変化を、人間の心理発達の様子と関連させて論じ、日本の空間が母性的なものが強いことを指摘する。また樋口（1981:195-205）は、日本の景観から凸型景観と凹型景観を抜き出し、その構造と性的イメージなどを重ねつつ、前者から主に意思のイメージを、後者からは休息のイメージを得ている。

本稿では、室生の景観の構造を分析することを通じて、室生という場所が聖なるもの

の示現する場所であることにアプローチしてきた。分析の結果、室生から得られた聖地的景観の構造は、桃源郷の構造や心理学的な母胎回帰願望にも類似する、文化を介さない人間という存在にとっても、心理的にとても好まれる景観の構造であることが明らかとなった。そして、この心理的にとても好まれる景観の構造が、室生に人々が聖なるものを感じる理由の一つであると考えられるという結論に至った。

注)

¹⁾小稿では、室生寺のある奈良県宇陀郡室生村室生や、室生に至るまでのルート沿いの地域を総称して、室生と呼ぶことにする。

²⁾日本の地質近畿地方編集委員会(中沢圭二他)(1987:174)によれば、室生は、流紋岩質である室生溶結凝灰岩で広く覆われている。この火山岩は、奈良県山辺郡都祁村から三重県一志郡三杉村までの東西 28km、南北 15kmの範囲に分布しており、最大層厚は 400mである。この火山岩は、垂直の柱状節理を特徴とし、しばしば数十mの崖をつくりだす。また、全体として、ほぼ水平の構造である。

³⁾鷲塚泰光(1991)によれば、修円は、賢憬開設の室生寺の基礎を固めた人物で、空海筆の『風信帖』の中に、空海や最澄と名を並べて「室山」の名で登場するなど、空海や最澄と盛んに交流していた。真泰は、空海の弟子として極めて高い地位にあった人物で、たとえば承和3(836)年唐都長安の青龍寺義明に宛てた書簡では、門人として伝法印可を蒙る8人の中で、皇子禪師(真如親王)に次いで、2番目に牟漏真泰の名で登場する。円修是最澄の没後、初代天台座主であった義真の後継者で、義真没後ひそかに天台座主を号したため、義真と天台座主を争った円澄一波にうとまれ、室生に移った人物。承和10(843)年頃、弟子堅慧とともに唐へ渡り、日本の最澄—義真—円修—堅慧と伝わる天台正系の付法血脈図記(現:園城寺蔵)を得ている。堅慧は、円修とともに比叡山から室生へと移り、入唐をともにし、帰国後も室生寺に住んだ人物。嘉祥3(850)年に室生寺の南門とされる仏隆寺に移り住んだ。

⁴⁾室生龍穴への国家的な祈雨は弘仁9(818)年の『日本紀略』を初出として、その後平安時代の記録によるものだけでも37回にも及んでいる。

⁵⁾これら4つの寺は、室生寺の末寺と伝えられており、室生寺へはこのいずれかの寺を出発点として参拝するものだと伝承されている。

⁶⁾なお、この短歌の前後に並べられている短歌は、あすか川、榛原、吉野など、室生の近辺で歌われているものが多い。したがって、この短歌にでてくる室生山は、本稿の対象地域と一致するものと思われる。

⁷⁾米地文夫(1991)によれば、日本において、平野が海に臨む平地に用いられるのに対し、盆地は周囲を山地によって囲まれた平地に用いられる。したがって、北上盆地や奈良盆地などのように、英語でいうところの valley や depression にあたるような広い平地をもつ景観も、日本語では盆地と呼ばれる。一方海外において、盆地は basin のみを指し、底の深いボールのような景観を示す。そして、valley や depression など、底に低地をもつ景観とは区別されている。したがって、周囲を山地に囲まれた、底の深いボールのような景観である室生の山里を、盆地景観とよんでも、差し支えないだろう。

⁸⁾この話は、40年前に室生の里に嫁いだ方から伺った話である。その方が直接この言葉をお聞きしたと言われていたことから、このエピソードはここ40年の間におこったものと考えられる。

第2章

江戸・東京の富士講が信仰した富士山

—東京都23区の富士塚の分析を通じて読む「聖なる風景」の誕生と変容—

I. はじめに

本稿では、文化を介さずとも聖なるものが示現する場所として、富士山を取り上げる。富士山は、時代や社会に関わらず、長い間人々の間で信仰され続けてきた山であり、時代や社会を異にする人々が、共通して何らかの聖なるものが示現する場所であると感じてきた山といえよう。そして本稿では、いろいろな文化を介して信仰されてきた富士山のうち、江戸・東京の富士講が、彼らの文化を介して信仰した富士山を明らかにする。

江戸・東京では、富士山を信仰する富士講という社会が存在した。彼らは彼らの文化を介して富士山を信仰していた。彼らは富士山という聖地に、視覚像を重視した文化的意味付けを与えており、富士山と文化を一つとした視覚像を表象した模造塚を構築していた。それを富士塚と呼ぶ。本稿の文脈で語るならば、江戸・東京の富士講は、富士山を「聖なる風景」として信仰していたのである。

本稿では、東京都23区内に現存する富士塚の築造時期やその形の変容を分析するとともに、富士講の信仰習俗も分析した。なお、社会は権力構造の大きな変化に連動して変容し、そして社会が構築した文化も同様に変容する。富士講は、近代の神仏分離令と廃仏稀釈、戦後の敗戦という権力構造の変化に影響を受けた。本稿では、富士塚や富士講の信仰習俗を、江戸末期、明治初期～昭和前期、戦後の3つの区分に分け、それぞれに分析した。文化は、社会が属する権力構造の変化に伴い変容する。富士講も上記の3つの時期区分に応じて変化し、また彼らが構築した文化である「聖なる風景」も変容していた。

1. 従来の富士講と富士塚の研究における本研究の意義

富士講と富士塚についての研究は、井野邊(1928)を嚆矢とする。その後、三浦(1975)、日本常民文化研究所(1978、1979)、岩科(1983)、野村(1983)、原(1996)、宇田(1997)、芳賀(1997)などにより、実態調査が行われた。また、東京都北区教育委員会(1991)、新宿区民俗調査会(1992、1994)、文京ふるさと歴史館(1995)、板橋区立郷土資料館(1996)など、東京23区の博物館等による実態調査も行われた。また、富士講からみた富士山への意味づけの復原は、宮田(1970)、奥脇(1996)によって試みられた。宮田は、江戸末期の富士講において、富士山をミロクの浄土と見なす思想があったと指摘した。これは宮崎(1994)の史料検討からも裏付けられた。奥脇は、江戸末期の富士講が、富士山を阿弥陀の西方極楽浄土と見なす思想があったと指摘した。したがって、富士講と富士塚の先行研究において、富士講や富士塚の詳細な実態調査の蓄積はあり、また、江戸末期の富士講による富士山への意味づけの復原も行われているにもかかわらず、富士塚と富士講と富士山との関連や、江戸末期から現在までの富士塚や富士講の歴史的変容について言及する論攷はない。したがって、富士講の信仰習俗を考慮しつつ富士塚の形態の解釈から富士講による富士山の信仰を復原するという視点は、いままでにない新しいものである。

2. 富士講と富士塚

富士講は、江戸末期に江戸から流行が始まった。江戸末期の江戸には、富士講とほぼ同じ時期に、大山講、御嶽講、伊勢講など、多数の講があった。江戸における富士講の

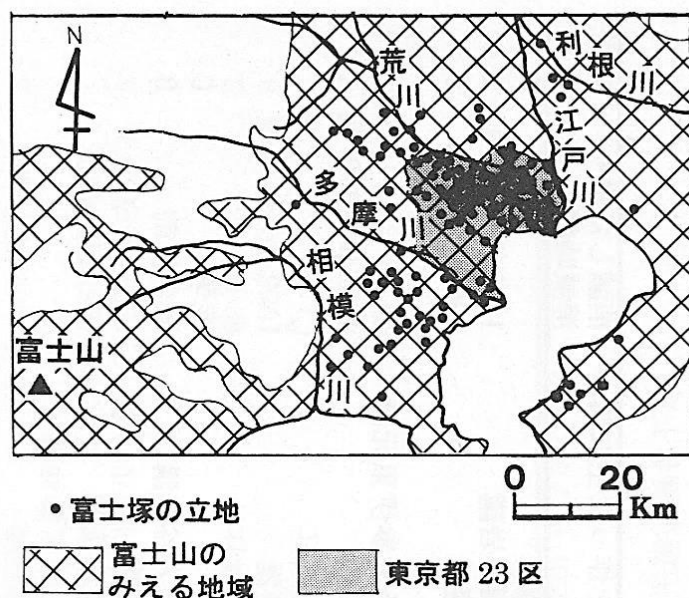
流行は、^{じきぎょう みろく}食行身禄に始まる。身禄は、幕府の失策による飢饉や米の買い占めなどに抗議し、世直しを説き、1733(享保 18)年に 61 歳で富士山の七合五勺の地にある烏帽子岩の下に^{にゅうじょう}入定した。その弟子達は、身禄が確立した富士山への信仰を広めた。江戸末期の江戸では、江戸八百八講と形容されるほど、富士講の数は多かった。宮田(1970)によると、身禄の教えは、ミロク信仰に関わりが深い。身禄は「みろくの世」の実現を説き、飢饉や打ち壊しの世相に対して一つの救世観を提示した。また、日頃真面目に家職に勤めることを説き、生まれ変わりを約束し、さらに男女平等を説いた。なお、身禄は信仰を生業とすることを禁じ、家業との両立を強く説いたため、富士講員は必ず職業をもった。

富士講の構成員は、先達、講元、世話人である。先達は、富士講の信仰上の指導者であり、富士山の登拝回数が8回以上であることが必要である。33回以上に到達すると、大先達になる。講元は、富士講の経済的な世話役であり、講の金銭的側面の責任者である。世話人は、その他の雑用を受け持ち、複数人からなる。富士講の年間行事は、主に、毎年夏に一度、講員で登拝する富士登拝と、定期的に講員が集まる月拝みがある。富士登拝は、富士講員が先達に伴われ、山梨県富士吉田市などにある住居に立ち寄り、そこから富士山頂へ登拝する。御師とは、夏には登拝者へ宿泊施設を提供し、登拝を案内し、冬には札などを配る宗教者である。講員は白装束を着用して登拝するが、これは講員の死に装束となる。月拝みは、富士講の祭壇の前で、先達が念仏を唱えながら線香を燃やし、願いごとを書き記した焚札を燃やし、その後講員全員で念仏を唱える。これはお焚き上げと呼ばれる。

富士講は、関東地方を中心に、東北から関西まで存在した。1962(昭和 37)年頃の富士講の実態調査によれば(文化庁(1972))、富士講は、東北から近畿まで数多く存在し、特に関東平野には多かった。

富士講による最初の富士塚築造は江戸であり、1779(安永 8)年の、身禄の弟子の高田藤四郎によるものである。なお、小稿では、富士塚を、富士講が造ったもののみとする¹⁾。図1は、富士塚の分布図である²⁾。

図1 関東平野の富士塚の分布(日本常民文化研究所(1978、1979)の富士塚のデータと、山と地図のフォーラム(1999)の富士山可視マップにより作成)



ここから、まず、富士塚が東京 23 区に多いことが読みとれる。したがって、富士塚の発祥の地である江戸から、周辺へ築造が伝播したと考えられる。また図 1 から、富士塚が、富士山の見えるところに多いことがわかる。以下に東京から見える富士山の特徴をあげる。東京から見える富士山は、五合目以上であり、方角は、おおよそ西南西である。五合目以下は、丹沢山系に隠れて見えない。山と地図のフォーラム(1999)によると、冬はひと月の 3 分の 2 程度見えるのに対し、夏はほとんど見えなくなることが観測されている。また、江戸・東京の人々が富士山に親しみをもっていたことが、以下のことからわかる。東京には、数多くの富士見坂や富士見町があり、東京では古くから「半分は 江戸のものなり 富士の山」といわれている³⁾。さらに、服部(1992:109)は、東京から見える富士山に対し、「江戸時代から富士山の遠景は、風景としても、精神的心のささえとしても、江戸町の象徴とされ、大切にされてきた」と指摘する。

II. 富士塚と富士講の変容

小稿では、研究対象地域を、東京 23 区とした。なぜなら、東京 23 区は、富士塚の発祥の地と、その周辺地域を含んでおり、また、富士塚の史資料が他の地域と比べて最も多いからである。表 1 に、東京 23 区にある富士塚を築造年代順に並べた。なお、本章では、富士塚と富士講の信仰習俗の変容を、以下の 3 つに時期区分して記述した。つまり、江戸末期(1779～1867)、明治期から昭和前期(1868～1945)、戦後期(1946～)である。この時期区分は、富士講をとりまく社会構造が、近代の神仏分離令と廃仏稀釈、そして戦後の敗戦という権力構造の変化に影響を受けたことに由来する。

表 1 東京都 23 区内にある富士塚

	市区名	所在地	通称名	築造期*1	高さ *2	石碑 *3	塚のある場所	塚を作った主な講	消滅した講とその時期*4	理由
A	文京区	本駒込5-7-20	駒込富士	富士講以前	10	10	駒込富士神社	丸滝元講		
B	台東区	浅草5-3-2		富士講以前	×		富士神社			
1	新宿区	早稲田大学構内	高田富士	1779(安永8)	×		早稲田大構内	丸藤講		
2	渋谷区	千駄ヶ谷1-1-24	千駄ヶ谷富士	1789(寛政元)	4	8	鳩森八幡神社	烏帽子岩講	1992年頃	A, B
3	中央区	湊1-6-7	鉄砲州富士	1790(寛政2)	4	6	鉄砲州稻荷神社	丸藤講	1965年頃	B
4	目黒区	大橋2-16-21	目黒元富士	1812(文化9)	△		上目黒氷川神社			
5	北区	中十条2-14-18	十条富士塚	1814(文化11)	6	30	富士神社	十条丸参伊東元講	○	
6	文京区	大塚5-40-8	音羽富士	1817(文化14)	6	30	護国寺	山護講	1965年頃	A
7	目黒区	中目黒2-1-23	目黒新富士	1819(文政2)	×		KDD研究所			
8	江東区	富岡1-20-3	深川八幡富士	1820(文政3)	×		富岡八幡宮			
9	世田谷区	代沢3-27-1		1821(文政4)			森厳寺			
10	文京区	白山5-31-26	白山富士	1826(文政9)	×		白山神社		戦争	C
11	台東区	下谷2-13-14	下谷坂本富士	1828(文政11)	6	3	小野照崎神社	山東入谷元講	戦争以前	B
12	江東区	南砂7-14	砂町富士	1833(天保4)	5	14	元八幡社	山吉講	○	
13	大田区	本羽田3-9-12	羽田富士	1834(天保5)	4	20	羽田神社	羽田木花講		
14	江東区	深川森下町1丁目		1837(天保8)以前	×		神明宮			
15	中央区	茅場町1丁目		1837(天保8)以前	×		天満宮			
16	中央区	日本橋小網町		1837(天保8)以前	×		稻荷神社			
17	台東区	池之端町2丁目		1837(天保8)以前	×					
18	千代田区	神田須田町		1930(昭和5)	△	4	柳森稻荷神社	神田八講	1965年頃	A
19	千代田区	外神田2丁目		1837(天保8)以前	×		神田明神社			
20	千代田区	東神田町		1837(天保8)以前	×		神田松下町不動			
21	港区	高輪町		1837(天保8)以前	×		泉岳寺如来寺			
22	江東区	亀戸9-15-7	本所富士	1837(天保8)以前	1.5	5	浅間神社	丸不二講	1955年頃	A
23	練馬区	小竹町1-59	江古田の富士	1839(天保10)	5	5	茅原浅間神社	江古田小竹丸祓講	1985年頃	A
24	新宿区	新宿6-21-1	東大久保富士	1842(天保13)	10	15	西向天神社	四谷谷町丸谷講	戦争	C, D
25	杉並区	成田東5-29		1845(弘化2)	×		?			
26	板橋区	氷川町21-8	板橋富士	1855(安政2)			氷川神社	永田講	1962年頃	A
27	豊島区	高松2-9-14	長崎富士	1862(文久2)	8	18	富士浅間神社	月三椎名町元講	1985年頃	
28	荒川区	南千住6-60-1	南千住富士	1865(慶応元)	4	6	千住天王素盞雄神社	丸龍講		
29	練馬区	北町8-22-1	氷川神社富士	江戸時代			氷川神社			
30	文京区	東大構内		江戸時代	×					

31	品川区	北品川3-7	品川富士	1869(明治2)	5	14	品川神社	品川丸嘉講	○	
32	練馬区	北町2-41-2	下練馬の富士	1872(明治5)	5	5	浅間神社	丸吉講		
33	練馬区	大泉町1-19	大泉富士	1873(明治6)	8	24	八坂神社	大泉丸吉講	○	
34	足立区	花畑5-10-1	花又富士	1874(明治7) 再築	4	2	浅間神社	丸参講		
35	板橋区	赤塚4-22-1	上赤塚富士	1876(明治9)	3	7	氷川神社	上赤塚丸吉講	○	
36	江戸川区	東小岩6丁目15-15	小岩富士	1877(明治10)	1.2		小岩神社		戦前	?
37	葛飾区	南水元2-1	飯塚富士	1879(明治12) 再築	4	6	浅間神社跡	丸嘉講	○	
38	板橋区	大門11-1	下赤塚富士	1882(明治15)	4	12	諏訪神社付属地	下赤塚丸吉講	戦争	D
39	江戸川区	平井6-53-1	安養寺の富士	1884(明治17) 頃	×		安養寺			
40	江戸川区	平井3-1-18	逆井の富士	1884(明治17) 再築	5	15	浅間神社	丸岩講	1960年頃	A
41	江戸川区	南篠崎町2-120	上鎌田の富士	1890(明治19)	1.5	6	天祖神社	丸星講		
42	江戸川区	船堀6-7-23	船堀の富士	1892(明治25)	2	2	日枝神社	登山講	1965年頃	A
43	大田区	羽田5-2-7	穴守富士	1905(明治38)	×		穴守稻荷社		1985年頃	A
44	江戸川区	東葛西4-38	雷富士	1907(明治40) 再築	1.7	10	真蔵院	東宇喜田山玉講	1985年頃	
45	江戸川区	東葛西2-34-20	長島の富士	1908(明治41)	3	8	香取神社	長島・桑川山玉参拝講	1965年頃	A
46	葛飾区	東金町6-10-5	金町富士	1911(明治44)	1	4	葛西神社	丸金講	昭和以前	?
47	豊島区	池袋本町3-14-1	池袋富士	1912(明治45)	5	40	氷川神社	池袋月三十七元講	戦後すぐ	A, D
48	墨田区	押上3丁目		明治時代			私有地			
49	新宿区	歌舞伎町2-17-5	西大久保富士	明治時代	1	20	鬼王神社		戦争	D
50	足立区	西保木間1-11-4	保久間富士	明治時代末期	3	10	保木間氷川神社	丸参講		
51	江戸川区	東瑞江2-5-3	下鎌田の富士	1916(大正5)	3	7	豊田神社	下鎌田割菱八行講	○	
52	足立区	千住大川町12-3	川田富士	1916(大正5)再築	3	20	大川町氷川神社	丸藤講	○	
53	江戸川区	平井6-17-36	平井の富士	1918(大正7)	△	3	諏訪神社	丸富講	1960年頃	A
54	足立区	足立3-28-16	五反野富士	1919(大正8)	2	15	五反野稻荷神社	丸藤講	○	
55	新宿区	西新宿8-14-10	成子富士	1920(大正9)	12	6	成子天神社	丸藤成子元同行	戦争	C, D
56	足立区	千住宮本町24-1	千住宮本富士	1923(大正12)	2	20	千住神社	丸参講	1985年頃	A
57	葛飾区	立石8-44-31	立石富士	1924(大正13) 再築	0.4	0	熊野神社	一山講	○	
58	北区	田端2-7-2	田端富士塚	1925(大正14)	1	1	田端八幡神社	田端山元講		
59	足立区	綾瀬4-9-9	綾瀬富士	1927(昭和2)	3	13	綾瀬稻荷神社	山包講	1964年	A, B
60	新宿区	上落合1-29-16	上落合富士	1927(昭和2)再築	2	1	月見岡八幡神社	月三講	戦争	B, D
61	新宿区	新宿5-17-3	新宿富士	1928(昭和3)	1.5	6	花園神社	新宿元講	1967年	A
62	江戸川区	東葛西1-23-19	桑川の富士	1929(昭和4)	2.5	5	桑川神社	桑川山玉参拝講		
63	江戸川区	東葛西7-15	中割の富士	1929(昭和4)頃	5	10	天祖神社	丸葛葛西講	1965年頃	

64	江戸川区	江戸川3-44-8	今井の富士	1930(昭和5)	2	4	香取神社	上今井割 菱八行講	1991年頃	A
65	世田谷区	松原1丁目		1930(昭和5)	△	10	扶桑教本庁			
66	練馬区	春日3丁目		1931(昭和6)			私有地			
67	足立区	梅島2-24-23	小右衛門富士	1932(昭和7)	△	7	稻荷神社	丸藤講	戦争	D
68	足立区	島根4-25-1	島根富士	1932(昭和7)	2	4	鷲神社	丸藤講	1965年頃	B
69	足立区	柳原2-38-1	千住柳原富士	1933(昭和8)	2	5	柳原稻荷神社	丸藤講	○	
70	葛飾区	東新小岩4-23-8	東新小岩富士	1934(昭和9)再 築	1.2	6	天祖神社	?		
71	板橋区	成増3丁目		1949(昭和23)			私有地			
72	新宿区	西早稲田3-5-43	富塚富士	1965(昭和40)	5	2	水稻荷神社	なし		
73	杉並区	善福寺3-1		昭和40年代			井草八幡宮			
74	新宿区	中井2-29-16		?			御霊神社			
75	新宿区	西落合2-17-17		?			葛谷御霊神社	月参講		

*1 主に、文京ふるさと歴史館(1995)から作成。築造が新築か再築か不明のものもある。
再築時期しかなかったものも、年表に挿入した。

*2 1997年の高さ。単位はm。△は、富士塚の形を著しく崩しているもの。×は撤去されたもの。

*3 芳賀(1997)に基づく講碑、記念碑などの石碑数。

*4 原(1996)による。○は1995年に存在した講。講の消滅理由は、原の分類によると、A:講員後継者不足、B:先達後継者不足、C:戦争により人がいなくなる、D:戦後のごたごた、E:御師の廃業。

図2は、御師の中で、江戸・東京の富士講が最も多く訪れる、山梨県富士吉田市の上吉田の御師集落に現存する、登拝記念の石碑数の変化である。図2から、1860年代と、1940年代に石碑数の転換期があったことがわかる。これは、明治初期と、戦後すぐの時期と重なる。なお、1870年代以降の登拝記念石碑には、77回、88回、100回など、33回以外の登拝記念碑が増加する。これは、鉄道などの交通機関の発達と関連すると思われる。

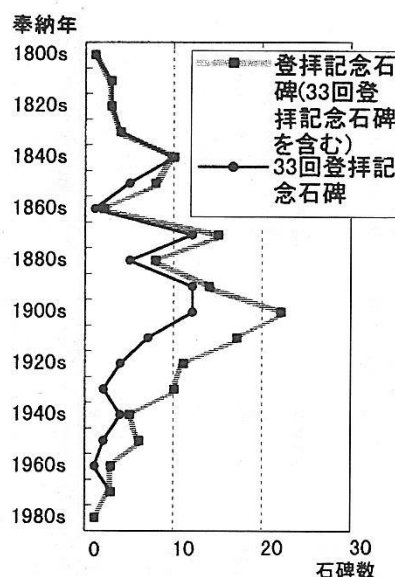


図2 上吉田にある富士講の登拝記念石碑の数

(富士吉田市史編纂室(1995)から作成)

1. 富士塚の変容

1) 江戸末期

江戸末期の富士塚の特徴は、以下の5点である。第1に、富士塚築造の分布は、初期は御府内やその周辺の町に多く見られるが、1842（天保 13）年頃からは川越街道沿いなど、江戸郊外の農村にも見られるようになった。第2に、最初に作られた富士塚である高田富士の形態は、以下のものであった。高さ 10m 程度の築山、築山を富士山の溶岩かそれに類似した岩石で覆う、築山の頂上の下に富士山頂の土を埋める。第3に、高田富士の築造目的は、老若男女問わず、だれでも、富士講員が実際の富士山に登ることと同じ体験ができる装置の創出であった。第4に、富士塚の形態は、高田富士を模倣するものが多かった。第5に、富士塚は、決められた日に祭りが行われ、多くの富士講員が登拝した。

第1の富士塚の分布特徴は、図3と表1から読みとれる。最初の富士塚である高田富士（表1の1番、以下同じ）は、新宿で築造され、その後、新宿近辺の町や江戸の下町に広がった。表1から、築造の流行は、高田富士が築造された1779（安永 8）年から40年以上たった、文化・文政期以降であることがわかる。その後の1839（天保 10）年以降は、江古田や板橋など、江戸郊外の農村での築造が多くなった。また、富士塚の築造場所の多くが神社であった。そして、図3から判断する限り、江戸西部の台地上にある富士塚は、崖を利用することが多かった⁴⁾。

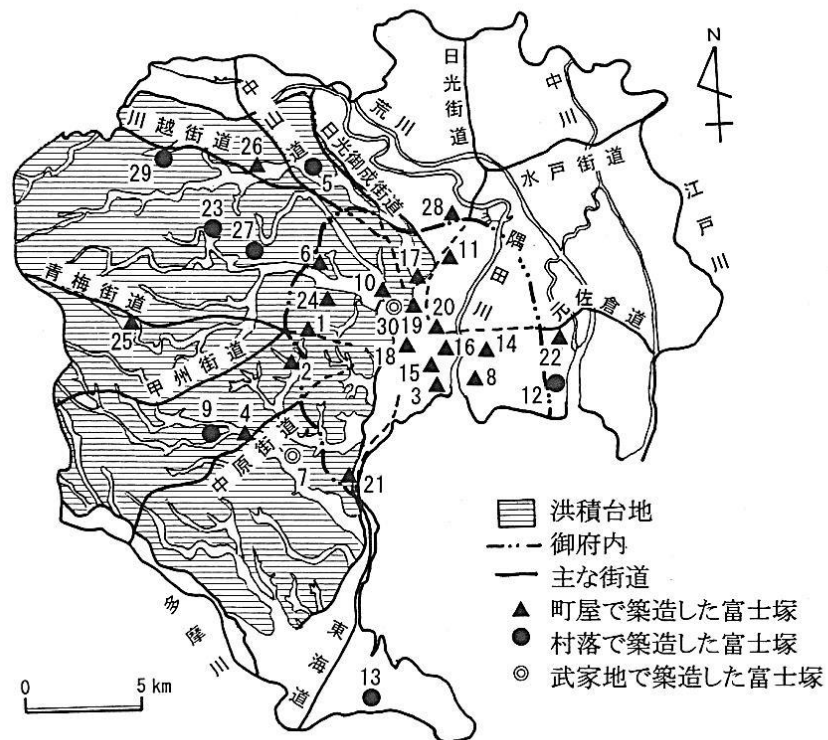


図3 1779～1867年に、東京都23区内で築造された富士塚の分布

洪積台地の分布は、国土庁土地局（1976）「地形分類図東京都」による。富士塚の位置する町屋と村落の区別は、正井（1987）を基にした。図中の番号は、表1の富士塚の番号と一致する。

第2の高田富士の形態や、第3の高田富士の築造目的については、1814（文化11）年頃に十方庵敬順が著した『遊歴雑記』からわかる。「・・・安永八己亥年当所の馬場下町長四郎といひし者、生涯の内三十余度駿州ふじハウ峯へ登り芙蓉峯の土を取来り、是を頂上に収めて築立したり、その高さ三四丈富士の五合目に模せしとなり、是は男子さへ心弱きものは山に酔て十里の高嶽登り難し、況や障り多きの婦人は荒すさまじくして、老若ともに登山なりがたきを嘆き、長四郎心願を起し、爰に富嶽を模して、男女老少ともに心安く登山する様にとて築立しものなり、常は山の口を閉て、上下することを禁ず、是は頂上より裾にいたる迄まはりまはり登り下りする道の左右みな黒朴といへる石のみ集めて明間なく築立たれば、只山のかたち何の風情もなく、黒朴の石を束ね積上たるがごとし・・・」なお、黒朴とは、富士山の溶岩か、それに類似した岩石と考えられる。図4は、長谷川宗秀が画を担当し、1834～1836（天保5～7）年に刊行された『江戸名所図会』に描かれた高田富士である。高田富士は「富士山」と記され、富士塚の麓に登拝道があることがわかる。また、図5は、現存する富士塚のうち、比較的江戸時代の形と近いと考えられる、小野照崎神社境内にある富士塚である。土盛りの山の周りを富士山の溶岩と見られるもので覆っており、そして山の中に石碑などがほとんどない形である。



図4 『江戸名所図会』の高田富士



図5 小野照崎神社境内の富士塚 2005年6月30日 筆者撮影

第4の、その他の富士塚の形態については、同じく『遊歴雑記』からわかる。「・・・その後護国寺山内、又は千駄ゲや八幡の社内等に、おのおの新ふじといふものを築き、皆黒朴石にて束て積上たり、是長四郎が土砂のぞれ崩れんことを察し、・・・その後彼処此处に新富士とて、築山するごとに低きにもみな、黒朴石を積上るは真似損なひといふべし・・・」また、安藤広重が1850～1867（嘉永3～慶応3）年に描いた『絵本江戸土産』には、高田富士、目黒元富士（4番）、目黒新富士（7番）、深川八幡富士（8番）、東大久保富士（24番）が描かれている。この絵からも、富士塚の形態が高田富士の形態に類似していることがわかる。

第5の、富士塚の登拝については、1838（天保9）年に、斉藤月岑によって編纂された『東都歳時記』から読み取れる⁵⁾）。ここから、それぞれの富士塚では、決められた日に祭りをを行い、富士講員が登拝し、多くの人々が集まったことがわかる。

2) 明治期～昭和前期

明治期から昭和前期に築造された富士塚の特徴は、以下の4点である。第1に、富士塚築造の分布は、川越街道、日光街道、水戸街道など、街道筋の農村や、荒川や江戸川周辺の農村に多く見られ、特に東京東部の農村の富士塚は分布が密であった。第2に、明治期から昭和前期に築造された富士塚の形態は、講碑などの石碑が多い点で、江戸末期の富士塚とは異なる。第3に、富士塚の築造目的が、富士登拝の疑似体験にとどまらなくなっていた。第4に、江戸末期と同様に、富士塚では決められた日に祭りが行われ、富士講員は富士塚に登拝した。

第1の、富士塚築造の分布特徴は、図6と表1から読みとれる。明治初期の富士塚の築造は、川越街道沿いの農村に多く、1884（明治17）年頃から明治末期までは、江戸川沿い

の農村に多い。大正期の富士塚の築造は、東京東北部の千住方面に多く、昭和前期には、東京東北部の千住方面の農村、江戸川、荒川付近の農村、東京西部の新宿付近で行われた。なお、明治初期から昭和前期の富士塚築造は、特に千住方面、江戸川沿いの農村で多く見られた⁶⁾。

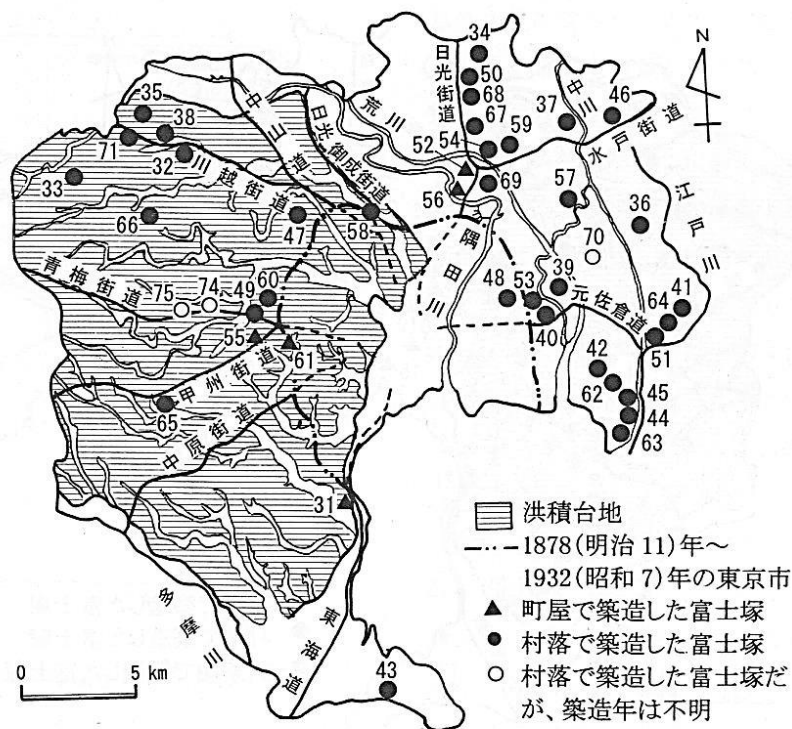


図6 1868～1945年に、東京都23区内で築造された富士塚の分布

第2の、富士塚の形態の変化、特に講碑などの石碑の増加については、表1に載せた石碑の数⁷⁾と、十条富士(5番)、池袋富士(47番)の事例からわかる。ここから、石碑をもつ富士塚が多いこと、高さ6m以上の富士塚の多くが10個以上の石碑をもつことがわかる。図7は、池袋富士(47番)である。この池袋富士には、13のさまざまな富士講の石碑、七合目などの合目石、また雄猿像や33貫力石など、初期の富士塚には見られなかった石碑がある⁸⁾。

なお、表1から、江戸末期に築造された富士塚にも石碑があることがわかる。たとえば、十条富士(5番)は、1814(文化11)年築造である。十条富士にある石碑の作成年は、築造当初のものではなく、1881(明治14)年に作成されたものは15である⁹⁾。これは、江戸末期の十条富士が、明治初期には荒廃しており、富士講が1881(明治14)年に再建したと考えられる。この当時、再建に貢献した講を記念する石碑を、富士塚の中に設置する習俗があったと考えられる。一方、次にあげる丸嘉講の例のように、講の富士塚をもたない講の石碑が、複数の富士塚に見られる例もある。田崎(1985)によると、独自の富士塚をもたなかった巣鴨の丸嘉講の石碑が、千駄ヶ谷富士、品川富士、新宿富士、池袋富士、音羽富士という5つの富士塚にあった。

第3の富士塚の築造目的は、新宿富士(61番)の築造から推測される。この富士塚は、

27 の講による協力があった。文京ふるさと歴史館（1995：30）には、新宿元講が、山護講へ、富士塚の完成予想図を添付して、富士塚築造の寄附を依頼した文書がある。「・・・丸講社ハ文化年間設立セラレ・・・其此ノ間當講社トシテ何等記念スベキ残サズ候・・・今秋ニハ御大典奉舉セラレ・・・當講社ハ此ノ奉祝記念トシテ花園神社境内ノ一部ニ別紙ノ如キ富士ノ御山ヲ建設至シ永代迄記念致ス可キ主旨ヲ以テ・・・多少ノ御補助ヲ仰ギ度ク甚ダ恐縮ノ至リニハ・・・建設費六千圓也・・・昭和三年・・・」このことから、新宿富士築造の目的は、富士登拝の疑似体験の装置としてよりもむしろ、富士講を記念する装置としてであったと読み取れる。なお、当時の写真から、完成した富士塚は 6m ほどの大きさで、多くの石碑が奉納されていた。



図 7 豊島区池袋氷川神社境内にある富士塚（2005 年 7 月 1 日筆者撮影）

第 4 の、富士塚の祭りについては、1978（昭和 53）年 11 月 28 日の豊島新聞に掲載された、石川義憲氏の話から推測される。「その日には、頂点より麓まで綱を張って、それにつきあいのある各講中の手拭いを運動会の万国旗のようにぶら下げた。最盛期には何十枚も下がった。麓には十五帖くらいの小屋をつくり、富士講のご本尊の掛軸を掛けた。山開きのときは、他の講中から参拝に来た。山開きは年によって日が違っていった。六月十七日（十七夜講であったので）から七月一日までの間であった。」

3) 戦後期

戦後期の富士塚の特徴は、以下の 3 点である。第 1 に、戦後は、富士塚の築造がほとんど見られなくなった。第 2 に、戦前に築造された富士塚の多くが、縮小や撤去された。第 3 に、多くの富士塚で、富士塚を管理する主体が、富士講ではなくなった。

第 1 の、戦後に富士塚の築造が見られなくなったことは、表 1 から読みとれる。ここから、戦後に築造された富士塚が、ほとんどないことがわかる。

第 2 の、戦前に築造された富士塚の縮小、撤去や、富士塚の形態の変化については、表 1 と、いくつかの事例から読みとれる。現在でも富士塚への登拝が行われる、十条富士（5

番)、下谷坂本富士(11番)、品川富士(31番)などの富士塚の高さは、いずれも6m以上である。このことから、富士登拝と同様の体験ができる装置としては、富士塚の高さは6m程度は必要であり、少なくとも2~3m以下の高さでは、この役割は果たせない。したがって、2~3m以下の高さの富士塚は、築造後、縮小された可能性が高い。したがって、表1の1997年の富士塚の高さから、東京23区にある富士塚の約半数が、縮小や撤去されたことが推測される¹⁰⁾。特に、大正期以降に築造された富士塚の多くが縮小した。

戦前に築造された富士塚で、戦後に縮小した事例として、西大久保富士(49番)と、新宿富士(61番)をとりあげる。西大久保富士は、新宿区歌舞伎町の鬼王神社にある。神社は移転のたびに広い敷地を利用する富士塚を縮小した。現在の富士塚は、溶岩を寄せ集めたものを、神社の境内にある道の両脇に、それぞれ高さ1mほどに積み上げてある。この富士塚は、講員が撮影した8ミリビデオによれば、昭和初期には高さが6m程度あり、富士塚登拝の祭りが行われ、富士講員をはじめ多くの人々が富士塚に登ったことがわかる。

図8は2013(平成25)年の新宿富士(61番)である。富士山の溶岩かそれに類似した岩石を使って小山が作られ、浅間神社として、花園神社の境内の片隅に祀られている。新宿富士は、1928(昭和3)年に築造され、その高さは、当時の写真から推測すると6m程度だった。しかし、1964(昭和39)年の花園神社の立て替えに伴い、富士塚を縮小した。花園神社の片山文彦氏は、筆者の聞き取りによると、このとき、富士講は存在したが、特に反対の声はあがらなかったと指摘する。その後、富士講は、1967(昭和42)年に消滅した。



図8 新宿区花園神社境内にある富士塚(2014年2月6日筆者撮影)

第3の、富士塚の管理主体の変化については、表1と、いくつかの事例からわかる。富士講の多くは、戦後から1965(昭和40)年までに消滅した。表1には、原(1996)による、講の消滅の時期と、その理由を挙げた。富士講が消滅した理由としては、富士講へ戦後新しく加入する人がほとんどいなかったことが大きい。また、現存している富士講でも、新入講員が少ないため、講が消滅に向かっているところが多い¹¹⁾。戦後の富士講は、富士塚を維持することが困難になった。

現存する富士塚のうち、富士塚を管理する主体として最も多いものは、神社である。表1から、現存する富士塚のほとんどが、神社の境内であることがわかる。神社が富士塚を管理することになった要因として、富士塚が自社の境内にあること、富士塚が信仰の対象であったこと、富士講が衰退・消滅したために富士塚の管理者が神社以外なくなったこと

などが考えられる。神社による管理には、以下の3つのタイプ見られる。第1にやや積極的に富士塚を管理する神社、第2に消極的に富士塚を管理する神社、第3に富士塚管理を放棄する神社である¹²⁾。富士塚の管理が、富士講から神社に移行する事例として、綾瀬富士(59番)を挙げる。綾瀬富士は、もともとは山包講によって管理された。唐松(1994)によれば、1946(昭和21)年に富士塚の管理が神社に委託され、1957(昭和32)年には富士講そのものが神社に委託された。1966(昭和41)年には、富士講で加持祈祷をする者がいなくなったため、富士講は自然消滅した。そして、富士塚や富士講に関する道具一式はすべて神社が管理することになった。

2. 富士講の信仰習俗の変容

1) 江戸末期

江戸末期の、富士講の信仰習俗の特徴は、以下の4点である。第1に、富士講では、先達と称する、僧や神主などではない普通の人、行衣を着用し、講釈をし、護符や加持祈祷などを行うなど、超人的な力を有した。第2に、一つの講は50戸以上で組織され、富士登拝は毎年6月(旧暦)頃に、3~7人程度で行われる代参であり、富士登拝は男性のみであった。第3に、富士登拝の所要日数は往復約10日であった。第4に、富士山を阿弥陀の住む西方極楽浄土とみなす意味づけがあり、富士山頂での御来迎は、西方極楽浄土を実感できる装置として機能した。

第1の先達の超人的な力については、江戸期に幕府が出した富士講禁止令からわかる。江戸期の富士講禁止令は、合計11回で、特に11回目の1849(嘉永2)年には、富士講文書の没収や御師の取り調べなどが行われた。1849(嘉永2)年の禁止例は以下の通り「・・富士信仰之先達と唱え不取止儀を講釈抔致 俗人身分に 行衣を着し 望候ものえ護符等を出し 加持祈祷且人集等致候始末・・殊に江戸市中のみならず最寄国々にも講中へ相加り 同様の所業におよび候もの・・」

第2の、富士登拝の様子については、『絵本江戸風俗往来』¹³⁾からわかる。「富士講中というものの皆講名を選び、江戸中に数十の講名ありたり。一講にて多きは百余名に及び、小さきは五十戸に下らざるなり。・・毎年六月前より富士登山をなす。一講にて六、七人より三人位ずつなり。何れも先達の指図を守り・・」なお、富士山は、1872(明治5)年まで女性の登山は禁止された。したがって、江戸末期の富士山は男性のみが登拝した。

第3の、江戸末期の富士登拝に要した時間は、三和町史編さん委員会(1993:1313-1316)による、茨城県猿島郡三和町の諸木新田の鈴木松蔵氏の、1828(文政11)年の富士講の道中日記から推測できる。茨城県から富士山までの往復日数が14日であることから、江戸から富士山までの往復日数はおよそ10日だったと考えられる。

第4の、富士山への意味付けなどは、以下の史資料からわかる。江戸末期に上吉田の御師によって描かれた『富士山明細図』は、富士講員が富士山に登拝する際に立ち寄る56箇所が描かれた。五合目より上は、神仏が住む天と見なされ、俗世界とは区別された。その中で富士山頂の「御来迎」は最も重要視された。奥脇和男(1997:46)は「・・山上で日の出を拝するのは、ご来迎またはご来光と称して、導者の最も崇拜するものであった。このご来迎というものは、阿弥陀・観音・勢至の三尊の姿が、日の中に現れるとい伝えられ、三尊来迎とも称せられるものである。しかしこの三尊が現れるのは、朝日が昇る東の方ではなく、朝日の照らす西の方であった。八葉内院より立ちのぼる雲霧の中に、仏の影が映るのである。ようするに参詣者本人の影であったが、これを西方極楽浄土から来迎する阿弥陀三尊ととらえ、参詣の人々はこの現象をありがたい奇端として礼拝したのである。図中に「影拝所」とあるように、ここはまさに御来迎を拝する場所であった。・・」

と指摘する。『富士山明細図』では、富士山頂の「影拝所」の鳥居は、噴火口へ向けられており、方角は西方である。また、1848（嘉永元）年に、江戸築地にすむ富士講の先達の、長島庄次郎によって描かれた『富士山真景之図』には、富士山頂で富士講員が数人で、拝所から噴火口に向かって礼拝している様子が描かれている。また、奥脇（1997）によれば、富士登拝者の約 9 割が、八合目の山小屋に宿泊した。ここから、富士講は早朝に山頂に登拝したと考えられる。したがって、富士講には、噴火口に向かって、朝日を背に向けて礼拝する習俗があり、さらにその行為を、阿弥陀の来迎を体験できる装置として利用していたと思われる。

また、富士講の御師が発行する牛玉やオユルシ¹⁴⁾ などにも、阿弥陀の来迎図が描かれた。その構図は、富士山頂の稜線の上に阿弥陀・観音・勢至の三尊を描き、稜線の下には「富士山」という大きな文字を蓮華の絵の上に描き、その蓮華の横に二体の猿を配置した。この構図の絵は、元和 4(1618)年から、江戸の中・後期まで描かれた。ただし、江戸末期の万延元(1860)年には、絵の構図が同じで、山頂に木花咲耶姫を描く例も見られた。また、身祿の弟子であり、富士塚を最初に造った高田藤四郎は、富士山で来迎を拝するとき、極楽を実際に体験できると指摘した¹⁵⁾。

なお、阿弥陀の浄土は、通常西にあると考えられている。江戸から見える富士山が、西南西にあったことは、富士山を阿弥陀の浄土と見なしやすい自然環境であったと推測される。

2) 明治期～昭和前期

明治期から昭和前期にかけての、富士講の信仰習

俗の特徴は、以下の 4 点である。第 1 に、富士講員は江戸末期と同様に、先達が超人的な力を持つと信じていた。第 2 に、富士講による富士登拝は、代参でなくなり、女性や子供、老人も参加するようになった。第 3 に、富士登拝は道中に鉄道を用いるようになり、東京から富士山頂までの往復の所要日数が 3～4 日になった。第 4 に、富士山頂を阿弥陀の住む西方極楽浄土とみなす意味づけが消失し、富士山は木花咲耶姫などの聖地と意味付けられたが、それらを体験する装置は創出されなかった。

第 1 の、先達の超人的な力は、岩科（1983）からわかる。それによると、先達は、「ふう」と呼ばれる、紙に特殊な文字を書いたものを造ることができた。これは、女性の月経不順や、子供の夜泣き、隣の犬の遠吠え、中風予防、安産、病氣平癒、火難水難盗難剣難など、この世のあらゆる災難を解消することができると信じられていた。また、先達の着ていた浴衣を病人にかけると、医者が見放した病人が元気になった例もあった。

第 2 の、富士登拝の様子については、文京ふるさと歴史館（1995）による、1923（大正 12）年から 1939（昭和 14）年の、山護講による登拝記録からわかる。講員は総勢 82 名で、講員の職業は、大工や飲食店、鳶職人や植木屋などさまざまである。また、富士登拝の参加人数は、1923（大正 12）年 43 名、1924（大正 13）年 61 名、1925（大正 14）年 32 名であり、40 代、50 代の参加者が最も多く、10 代から 80 代までの参加者がいた。女性の参加者もいた。希望者には、富士山頂の登拝後、富士山五合目付近の中道を一周する中道めぐりや、富士五湖などをめぐる八海巡りも行われた。このことから、大正末期の富士登拝は、代参ではなくなり、女性や子供や老人も参加したことや、江戸末期に比べて、富士登拝が金銭的にも肉体的にも容易になったことがわかる。また、40 代 50 代の富士登拝が最も多いことから、職業を引退した時期に、富士登拝を行う習慣があったと考えられる。

第 3 に、東京からの富士登拝の日数は、鉄道の発達によって大きく変化した。明治末期以降の鉄道の整備により¹⁶⁾、明治末期には東京から山梨県の大月市まで鉄道を利用

することができ、大正末期には東京から富士吉田市まで鉄道を利用が可能となった。先に挙げた、文京ふるさと歴史館（1995：32-35）によると、1923（大正12）年から1931（昭和6）年までの富士山への登拝は往復4日間で、1932（昭和7）年には往復3日間に短縮された。なお、昭和初期の御師の様子から、昭和初期には、一夏に数千人の富士講員が、富士吉田を訪れていたと考えられる¹⁷⁾。

第4の、富士山の意味付けの変容は、明治初期に富士山から仏教的な要素が排除されたことが大きい。まず、明治維新後、神仏分離令と排仏棄釈が行われた。その頃から、富士山頂には、阿弥陀が祀られなくなり、代わって木花咲耶姫が祀られるようになり、富士講の中には、丸山教や扶桑教のように、神道の一派として独立した組織をもつものが現れた。また、御師が配る牛王やオユルシは、江戸末期に阿弥陀仏が描かれた同じ場所に、木花咲耶姫が描かれた。そのため、阿弥陀の西方極楽浄土という意味付けは、御師から富士講に伝達されなくなった。そして、富士講は、富士山頂で御来迎をおこなわなくなった。その代わりに、主に太陽そのものを拝む行為であるご来光が行われた。しかし、ご来光は富士講にとって神を体験する特別な行為とは見なされず、富士山内で、木花咲耶姫などの神を体験する装置は創出されなかった。以下にいくつかの事例をあげる。1920（大正9）年生まれで、足立区に住む丸藤元講の先達、柳川峰造氏は、筆者の聞き取りによると、「富士山頂での御来光は、太陽そのものを拝むものであり、太陽に背を向ける行為は、自分が知る限りでは聞いたことがない」と指摘する。新宿区の上落合講社で、1926（大正15）年に20歳の時に登った講員は、（新宿区民俗調査会1992：170-171）「出発の1、2日前に先達が音頭をとって、妙正寺川の水車小屋のあった所（美中橋近く）で禊をする。・・・人数は三十人ほどで、方々のいくつかの講が集まっていた。そして中野の駅から汽車に乗り、富士吉田で下りて御師の大番城へ泊まった。・・・三日目は夜明け前に頂上に登り、ご来光を拝み、お鉢回りをして銀名水、金名水をもらった。・・・」¹⁸⁾と指摘する。富士山頂で行われた御来光の体験は、大正時代の富士講の体験として4人が、1936（昭和11）年と1940（昭和15）年の富士講の体験としてそれぞれ1人が語るが、この体験が特別なものであったと語る者はいない。（新宿区民俗調査1992：170-177）。また、たとえば、富士講の中の經典である「お伝え」の中に次のような歌がある。「ふじの山 登りてみれば何もなし よきもあしきも我が心なり」。この歌は、早稲田鶴巻町の丸藤宮元講に引き継がれているお伝え（新宿区民俗調査会1992：192）と、池袋本村で1981（明治14）年に石川博左衛門氏が亡くなるまで使用していた御伝え、また綾瀬の山包講に残された、1909（明治42）年の『丸淵富士山石基建寄付 連名』に記載された歌の、少なくとも3つに記載された歌である。この歌から、富士講員が富士山を神聖視しつつも、富士山頂で明確に神を体験できる装置はなく、何を神聖視していいのか困惑している様子が読み取れる。

しかし、富士講の葬儀から、富士山を極楽浄土と見なす意味づけが、完全に消滅したわけではないことがわかる。新宿区上落合の富士講の場合（新宿区民俗調査会1994：178）、「講員が亡くなると、遺体に行衣を着せ、杖を持たせ、笠をかぶせ、富士登拝のときと同じ服装をさせ棺に入れる。昭和二十年代までは、西落合講社では遺体の枕元に講社の人々がぐるっと囲んで座り、亡くなった時に上げるお念仏をあげたという。焼香の時にも拝みをあげた。出棺の時には懸け念仏をかけ、行列をした。西落合講社では平成四年に最後の講員が亡くなった。この時は、棺の中の経帷子を着ている遺体の上に行衣をふわっとかけ、股引、腹掛け、手甲、脚半をそれぞれの場所に置いた。・・・」と報告する。なお、行衣は、富士登拝の際の装束であり、富士登拝の回数が多いほど、さまざまな印が刷り込まれていた。念仏に関しては島田（1985）の指摘¹⁹⁾がある。また、富士講による富士登拝の際の、掛け念仏である「エーイローコンショーオージョー、エーイナンマイダーブツ」は、「六根清浄、南無阿弥陀仏」の意味である。ここから、富士山を阿弥陀の西

方極楽浄土と見なす意味づけは、富士講の葬儀にわずかに残っていることがよみとれる。

3) 戦後期

戦後期の富士講の信仰習俗の特徴として、以下の2点が挙げられる。第1に、富士講の年間行事は、昭和前期を簡略化しつつも継承した。第2に、富士講は、戦後に新しい人が加入せず、衰退・消滅した。

第1の、富士講の年間行事については、月拝みを減らす例こそ見られるものの、富士登拝において、富士山内で訪れる場所は、昭和前期とほとんど変わらず²⁰⁾、また富士登拝は交通機関の発達にも関わらず²¹⁾3日かけて行われている。

第2の、富士講が衰退・消滅したことは、Ⅱの2の3)でもすでに指摘したが、表1に記載した原(1996)による調査からわかる。富士塚をもつ富士講のうち、ほとんどが戦後から昭和40年頃までに消滅した。富士講の衰退・諸滅に伴い、富士吉田の御師も変化した。以下は、富士吉田市教育委員会(1981)による。1970(昭和45)年頃になると、富士講へ行く御師の数は極端に減少し、御師が訪ねても、歓迎しない人が増加した。戦後の御師は、御師業では生活が成り立たず、そのため転職や兼職する者が増えた。1975(昭和50)年頃には、御師を兼職とするところが4、5軒、専業とするところは1軒もなくなった。

富士講の衰退・消滅の要因として、新しい人が加入しなかったことが挙げられる。その理由として、以下のことが考えられる。まず第1に、戦後生まれの人が、宗教的なものを倦厭する価値観をもった。第2に、講とは無関係の団体旅行が一般的になった。第3に、講によるつながりを必要とする人間関係が、地域社会の中で衰退・消滅した。

その中で、現在でも富士講が行われている新宿区高田馬場にある丸藤宮元講の富士講の活動を述べる。内容は、2001年9月4日の筆者による聞き取りによるものである。

丸藤宮元講社の場合、先達は、井田清重氏である。氏は大正5年生まれで、2001年で87歳であった。富士登山回数は百数十回を越える。図9が井田氏である。月拝みは、新宿区早稲田鶴巻町にある、井田氏の自宅で行なった。この講の月拝みは、毎月4日であり、特に9月4日は盛大に行なう。この日は、井田氏と同様に富士講の先達であった井田氏の父の命日にあたる。また、富士登拝は、8月4、5、6日に行う。この講の行事はすべて4日が意識されている。

月拝みは夜7時から、井田氏の自宅に設けられた富士山の祭壇に対して行なう。図9が、その祭壇である。祭壇の内部は、鳥居の奥に富士山の形をしたものがあり、その山頂に円形の鏡がおかれ、その上に社が祀られている。

拝みでは、人々は富士登山を行なうときと同じ、行衣と呼ばれる白装束を着用し、鈴を片手に持ちながら、「不二山」という経文のようなものを、皆で読み上げていく。今回の儀礼の参加者は、先達を含む男性の講員が5名、女性が2名で、この他に筆者と、卒業論文作成のために参加した女性が3名、合わせて11名であった。なお、行衣を着用したのは男性のみであった。図9の井田氏が着ているものが、その行衣である。「不二山御傳」では、まず祓いの言葉から始まり、富士山への祝詞のようなもの等々を唱えた後、御十五首という富士山に対する歌を十五首唱える。まず「三國之光之元をたづぬれば 朝日に夕日 不二之極楽 南無仙元大菩薩様 一筋に御助け願上げ奉る」と、ここを非常にゆっくりと読み上げた後、他の歌を今までよりは早いペースで読み上げていく。こののち最後に「御體心中祈念之歌 志んちゆうのまことの道にかなひふば 日夜らいこうかつな新月」と読み上げ、ひとまず終了する。こののち、ほかの言葉を読み上げることもある。拝みは一時間ほどである。



図 9 富士講先達の井田清重氏（2001 年 9 月筆者撮影）



図 10 井田氏宅にある富士講の祭壇（2001 年 9 月筆者撮影）

この後、直会を行う。通常の直会はお菓子程度であるが、9月4日のみ、焼き鳥や枝豆等々、通常よりも豪華にする。直会参加者は、儀礼参加者と先達の妻で、参加者はまず盃でお神酒を飲む。講員の方によると、昭和60年頃には、30人くらいの講員がおり、ほとんど男性であったので、拝みのときの声はとても大きく響いていたそうだ。さらに昔は100人ほどいたこともあったといい、参加者は、付近の住民以外に、講員の親戚や、先達の人柄に惹かれて参加する方などもあったという。富士登拝のときは、富士吉田市の御師の家に立ち寄り、ここで行衣に着替える。富士講による富士登山は、信仰半分、あそび半分で、登山のあとは温泉に立ち寄るなど、楽しみも用意されている。また、7月1日には、七富士参りとして、都内にある富士塚をいくつか巡ったとのことである。

先達の井田さんは、以下のような内容を語って下さった。「私たちは信仰を商売でしている類のものではなく、いわば素人である。そして、富士講は趣味のようなものである。町工場での収入の一部を、富士講にまわしている。富士講の活動により、神社等々、さまざまな人や組織とのつきあいが増えるものである。私や講の人々は、講の活動以外に自主的に富士講について勉強もしている。丸藤宮元講社に集う人々は、初めての人に来ても歓迎し、何を聞かれても隠さずに応えてくれるような、いい人が多い。自分自身も、知っている事は何でも応えてきた。こういう講の仲間が私は好きである。また、著者の行衣に関する質問に対しては、富士講員が亡くなったとき、富士登拝で着用していた行衣は、強制ではなく好き好きで、御棺に入れる。この理由は、亡くなっても行衣を着ていくと、仏さんのところに早く行けるという言い伝えがあるからである。」

また、上述の井田清重氏が、79歳のときに富士講で行った富士登拝の記録が、NHKの記録として残されており²²⁾、このときに山頂で井田氏は下記のようにコメントしている。

「富士山は征服するものではないんですよ。富士山は、ほんとに登って、自分で登ってね、そして、ありがたいということで降りなければ、本当の信仰の山としての価値がないと思いますよ。征服なんていう問題ではないですよ。ありがたい山ですよ、ほんとに。」この後、ナレーションが下記のように続く。「体力の続く限り登り続けるという井田さん、今回で158回目の登山でした。」

Ⅲ. 結論

以上のことから、本研究をまとめるとともに、富士講が構築した文化を介した富士山への信仰を読み解きたい。

江戸・東京からは、富士山は西南西に見える山である。そして、江戸・東京から見える山というのはそれほど多くはなく、人々にとって、相当に目につく山であったと考えられる。富士講による最初の富士塚の高田富士は、10m前後の築山を、富士山の溶岩か、それに類似した岩石で覆い、頂上に富士山頂の土を埋めた。江戸末期の富士塚はこの高田富士を模倣したものが多い。江戸時代の富士塚の形は、10メートル前後の築山を、富士山の溶岩で覆い、頂上に富士山頂の土を埋めたものが多かった。富士塚は、富士登拝と同様の体験ができるものであった。つまり、江戸時代につくられた富士塚の特徴は、富士山に登り、山頂に自らの足で立つということを非常に重視する文化を表していると読み解くことができる。江戸時代の富士講の人々は、富士山の複数回の登拝体験を、強く希望しており、これを富士塚の形に表したと想像される。それではなぜ、山頂に自分の足で立つことが重要だったのだろうか。

江戸時代の富士講の信仰習俗は、登拝は白装束で行い、これは富士講の人々の死に装束となった。富士講では富士山の登る回数が多いほど尊ばれる文化があった。複数回の登拝体験を希望する思想は、富士講が修験道の流れを汲む文化であることと無縁ではない。江戸時代の江戸からの富士登拝は、徒歩で往復10日ほどかかるものであり、男性に限定さ

れていた。年齢、性別などの関係で、登拝経験ができないものや、成人男性であっても複数の登拝経験を重ねていくことは困難であった。そして、江戸時代の富士講の人々は、富士山を阿弥陀の西方極楽浄土と見なして、富士山頂では実際に阿弥陀のご来迎を体験できる装置が存在し、阿弥陀のご来迎が絵に描かれてもいた。江戸から見える富士山が、西南西方向であったことも、阿弥陀の極楽浄土は西方にあるという思想と一致していた。

以上のことから、近世江戸の富士講による文化を介した富士山への信仰とは、富士山は阿弥陀の西方極楽浄土そのものであり、富士山頂は阿弥陀のご来迎を生きながらに体験できる場所であり、登拝を重ねれば重ねるほど尊いという文化が存在するものであったと指摘することができる。そのような文化が富士山の景観と合わせて視覚化されたものが、富士塚であった。この時期に作られた富士塚は、人が登ることを実感できる高さまで築山されており、そして人間の活動を記す登拝記念碑のような石碑が一切ない。これは、富士山が聖地であり極楽浄土そのものであるという文化を表象していると考えられ、そして人が山頂に自らの足で立つことを重視する文化を表象していると考えられる。本稿の文脈で語るならば、近世江戸の富士講は、富士山は阿弥陀の極楽浄土であり、山頂に阿弥陀仏がご来迎し、富士山頂まで何度でも登ることが尊い行いであるという「聖なる風景」を構築しており、この思想がこの時期に構築された富士塚に表されたものと読み解けるのである。

明治期から昭和前期に築造された富士塚は、高さが 6m 前後の築山であった。近世に比較して大きさは小型化したものの、人が登ることを強く意識した高さを維持している。近世同様、富士山の溶岩で山を覆った。近世と異なる点は、明治期から昭和前期の富士塚は、講碑などの石碑を数多く置くようになったことである。また、富士塚築造の目的は、富士登拝の疑似体験の装置の創出にとどまらなくなっていた。これらの富士塚への石碑の設置や富士塚の築造目的の変化から、富士講では富士塚に富士登拝が疑似体験できる装置としての役割の他に、自分の講やつきあいのある講の活動を記録する記念碑のような役割をも与えていたことが読み取れる。この富士塚の形から、明治期から昭和前期の富士講の人々は、近世同様富士登拝の体験を希望していたが近世ほど切実ではなく、また富士山を聖地とする思想も、富士塚に石碑を設置するところから、近世よりも弱くなっていたと想像される。

明治から昭和前期において、富士講をめぐる社会的環境は大きく変化した。まず、明治になり富士山では神仏分離が進み、富士山内での仏教的要素は排除され、富士山の信仰は神道化していった。富士山では、阿弥陀仏などの仏教的なものは否定され、代わって木花咲耶姫が拝されるようになった。富士登拝は、男性だけでなく、子供、女性、老人も可能になった。また、明治末期の鉄道の開通に始まる交通機関の整備により、富士登拝は、往復 3～4 日の行程に変化した。さらに、一度に講員の 8 割の登拝が可能なるほどに、経済的にも容易になった。

以上のことから、明治期から昭和前期における富士講による文化を介した富士山への信仰とは、富士山は聖地であるという文化はあるものの、なぜ聖地なのかという文化は明確に構築しきれなかったということが推測できる。この時期の富士塚は人が登ることを実感できる高さを維持していることから、この時期の富士講は富士山に登るということを重視しつづけたと考えられるが、富士塚の形が記念碑的な要素を含むようになったことから、富士山がどのような意味をもつ聖地なのかについては、よくわからなくなっていたと分析できる。近世に生まれた阿弥陀の極楽浄土としての富士山は、近世の社会的変化に伴い否定され、それに代わる新しい文化は構築できず、しかしながら富士山は聖地であり、登れば登るほど尊いという思想は維持されたと指摘できる。本稿の文脈で語るならば、明治期から昭和前期の富士講は、富士山は聖地であり、富士山頂まで何度でも登ることが尊い行いであるという「聖なる風景」を構築しており、この思想がこの時期に構築された富士塚に表されたと読み解けるのである。

戦後、富士塚はほとんど築造されなくなった。そして、戦前に築造された富士塚の多くが、縮小や撤去された。縮小された富士塚は、登ることができないほど小型化されていく傾向がある。また、ほとんどの富士塚の管理主体が、富士講ではなくなった。

戦後は交通の整備により、富士登拝は 1～2 日で行うことが可能となったが、富士講では 2 泊 3 日ほどの行程で行った。経済的には、以前よりもさらに容易となった。戦後の富士講は、前述の丸藤宮元講の富士講の活動内容や、先達の井田清重氏のコメントから、昭和前期の富士講とほぼ同様の信仰習俗を継承したと考えられる。これは、神仏分離のような信仰対象の変更を促されるような社会的環境の変化が、戦前と戦後の間には起きなかったことに由来するものと考えられる。しかしながら、戦後は富士講そのものが衰退や消滅していった。これは、敗戦に伴い日本にある伝統的な信仰文化そのものが否定される動きが生じ始めたという側面と関係があるだろう。これは、敗戦に伴いそれ以前に存在した日本の文化が権力を失ったことと無関係ではない。

以上のことから、戦後の富士講による文化を介した富士山への信仰とは、昭和前期の頃の富士講の文化とほぼ同じで、富士山は聖地であり、富士山頂まで何度でも登ることが尊い行いであるという文化を継承したものの、その文化を共有する人々が東京からほとんどいなくなったと考えられる。そしてそのことが、富士塚が築造されなくなり、既存の富士塚の縮小や撤去という形に現れていると考えられる。

注)

1) たとえば、富士講隆盛以前からあった文京区駒込の富士塚は、古くからの富士山への信仰の拠点であった。また、静岡県富士宮市の田子の浦には、丸石を積み上げた富士塚があるが、これは富士講とは関係がない塚である。

2) 富士塚の実態調査が行われていない地域もあるため、この分布図以上に富士塚は現存すると思われる。例えば、インターネット上で行われた富士塚の分布調査では、荒川沿いなどに、小稿よりはるかに多くの富士塚があった。

3) 豊島区池袋氷川神社宮司、山内温氏談。

4) たとえば、高田富士や、東大久保富士（24 番）は、崖を利用して築造されたことがわかっている。東大久保富士は、西に傾く崖を利用し、現在の高さは、崖上からは 2m、崖下からの高さは 10m である。

5) 以下は『東都歳時記』の記載である。「六月朔日 ○富士参前日（五月晦日）より群衆す。・・・駒込・・・今日境内見世物商人出、道すがら幟提灯多く出す。浅草砂利場（当初わけて参詣多し）深川八幡宮境内（文化年中、石を以て富士山の形を造る。昨今登ることをゆるす）同一の鳥居の右。同森下町神明宮内。鉄砲州稻荷境内。茅場町天満宮境内。池の端七間町（飾り物あり）。柳原柳守稻荷の内。神田明神社地。神田松下町不動内。小網町たうか堀稻荷内。下谷小野照崎明神社地（文政十一年の夏山を築り）。高輪泉岳寺如来寺。本所六ツ目。目黒行人坂。其余挙てかぞふべからず。都て石をたたみて、富士をつくる事、近世の流行なり。六月三日○今明日小石川白山権現社地富士参。○千駄ヶ谷八幡宮境内富士参。六月十一日○大塚護国寺山内富士参り 十三日迄参詣あり。六月十五日

○高田宝泉寺（水稲荷内）富士参十八日迄。諸人群集す・・・。」

6) ただし、再築時期しかわからない富士塚もあり、また明治期の築造と、昭和前期の築造が混在するところも多いため、小稿であげた分布特徴は、図5と表1から読みとれた概略でしかない。

7) 表1の石碑の数は、芳賀（1997）をもとに、筆者が、講碑、記念碑などの石碑数を数えたものである。詳しく調査すれば、石碑数はさらに増える可能性がある。

8) 豊島区池袋氷川神社の富士塚が、1998(平成10)年に豊島区指定史跡に指定される際に行われた、豊島区教育委員会の調査資料による。

9) 1881(明治14年)作成の石碑は、伊藤講に関する記念碑が7つ、その他に富士山遥拝所再建記念碑、永田講社記念碑、丸嘉講社記念碑、大雄山永久元講記念碑などがある。

10) たとえば、日本常民文化研究所（1978）の調査と、芳賀（1997）の調査で、富士塚の高さが変化したものは次の通り。雷富士（44番）が4mから1.7mへ、平井富士（53番）が1.5mから富士塚の形を留めないものへ、千住宮本富士（56番）が5mから2mへ、立石富士（57番）が3mから0、4mへ、中割富士（63番）が5mから2mへ、小右衛門富士（68番）が4mから富士塚の形を留めないものになった。

11) たとえば葛飾区立石の富士講では、1997(平成9)年において、講員15名、平均年齢80才を過ぎ、新講員の入会もなく、講の継続は危機的状況である（筆者の聞き取りによる）。

12) 第1の例は、神社が主体となって富士塚の祭りをを行うところである。例えば、鉄砲州富士（3番）、下谷坂本富士（11番）、綾瀬富士（59番）、池袋富士（47番）がある。なお、池袋富士は、戦後祭りが中止されていたが、1998(平成10)年に神社が主体となって祭りを復活させた。第2の例は、表1で、富士塚が縮小したところである。積極的に保存するのではなく、神社の移転や改築の際に、富士塚を縮小する。また、第3の例は、神社の移転や改築に乗じて、富士塚を撤去するところである。

13) これは1905(明治38)年に刊行された。しかし、著者の菊池貫一郎が「書中載する所は、蘆の葉が幼年より、目撃せる所のもののみなれば、嘉永以後より慶応の初めに至る時代と知るべし。」と述べることから、江戸末期の富士講の習俗と考えられる。なお、著者の住所から、記述の富士講の習俗は、神田周辺と思われる。

14) 富士吉田で牛玉と呼ばれるものは、富士山の赤い土からつくった朱肉を用いて、年始めに浅間神社でつくる護符の一種である。御師が年始めに檀家まわりで配布した。また、オユルシとは、白い布に富士山の姿を摺ったものであり、一度登拝する度に、登拝成就の札として講員に配られた。牛玉やオユルシなどは、講員の白装束に縫いつけられ、この数が多いほど尊ばれた。

15) 八島五岳『百家奇行伝』

16) 鉄道は、1889(明治22)年に東京の飯田町から八王子まで通り、1902(明治35)年には大月まで延長された。また、1921(大正10)年には富士自動車会社によって、大月と富士吉田が結ばれ、これは1929(昭和4)年には富士山麓電気鉄道へと引き継がれた。

17) 富士吉田市教育委員会（1981）によると、昭和初期頃の富士吉田では、一夏に一軒の御師に千人以上の富士講員が来ると、千人の節で千人餅という祝餅を造り、近所や親戚に配る習俗があり、そういった餅を配る御師が、一夏に数軒はあった。

18) 文章中の、富士山頂上でもらっている銀名水、金名水とは、富士山頂の湧水であり、霊験あらたかな水と考えられていた。

19) 島田は、日本各地に残る阿弥陀への信仰は、人々が西方浄土への往生を願った証しであり、死に臨んだ人が、もうろうとする意識の中で、往生を約束する阿弥陀の来迎を見ることができるよう、周囲に集う人々は、一新に念仏を唱える習俗があったと指摘する。

20) 新宿区民俗調査会（1992：222-226）から、新宿区丸富士宮元講社の、1990(平成2)年の富士登拝がわかる。1日目に東京の先達宅に集合し、バスで富士吉田の御師宅に寄り、その後バスで五合目まで行き、八合目に宿泊する。2日目は、元祖室で御来光を拝

み、その後頂上に登り、天気によければ銀名水を通して奥宮に行き、頂上をひとまわりし、その日は御師宅に宿泊する。3 日目は観光地を何ヶ所かめぐる。この年は本栖湖、下部温泉で入浴、塩山ぶどう狩りであった。

²¹⁾ 1969(昭和 39)年に富士山有料道路(富士山スバルライン)が開通し、富士山には五合目まで車で行くことが可能になった。また現在では、JR 新宿駅から富士急行富士吉田駅まで、電車で 2 時間で行くことができる。したがって、現在では、東京から富士山への登山は、1 日でも可能である。

²²⁾ NHK が 1995 年 11 月 19 日に放送した「霊峰に魅せられて―ある富士講の夏―」に収められている映像より。NHK が 1995 年から 1999 年に放送した「ふるさとの伝承」シリーズの一つであり、DVD に収められている。

第1部

聖地への信仰の構図のまとめ

第1部では、序章の図1を使って説明した、3つの領域にて行われる聖地への信仰の、具体的な事例を取り上げてきた。

まず第1章「聖地的山里室生の景観の構造」では、文化の影響を介さずとも人々の前に聖なるものが示現する場所として室生を取り上げ、その場所の聖性を室生の景観の構造の分析を通じてアプローチした。室生は、視界が遮られた距離のある道の景観、景観の大きな変換地点から見る山中の盆地景観、盆地底の室生寺に向かうにつれて変化する景観という3つの景観の構造から成り立っており、この景観の構造は、細くて長いトンネルのような景観と、丸くて底の深いすり鉢のような景観を組み合わせたような形であった。そしてこのような景観の構造は、桃源郷の構造や心理学的な母胎回帰願望にも類似する、文化を介さない人間という存在にとっても、心理的にとても好まれる景観の構造であり、この心理的に好まれる景観の構造が、室生に人々が聖なるものを感じる理由の一つであると考えられるという結論に至った。

第2章「江戸・東京の富士講が信仰した富士山—東京都23区の富士塚の分析を通じて読む「聖なる風景」の誕生と変容—」では、文化を介して行われる聖地への信仰の具体的な事例として、江戸・東京の富士講が信仰した富士山を取り上げた。江戸の富士講は、江戸時代に生まれた社会であり、自分たちが信仰する富士山を視覚像として再現した富士塚という富士山の模造塚を築造していた。この富士塚の分析から、近世江戸の富士講は、富士山頂に自らの足で立つことを重視しており、富士山に自らの足で登れば登るほど尊いという文化を構築しており、その理由として、富士山は阿弥陀の極楽浄土であり、山頂に阿弥陀仏がご来迎するという文化を構築していたことが挙げられた。この文化は、視覚像を重視しており、なおかつ富士山と彼らの文化を一体とさせた構築物を構築していたことから、この信仰を本稿では「聖なる風景」への信仰と呼ぶこととした。そして前述の彼らの文化は、彼らが構築した富士塚に表れていたことを指摘した。

明治期から昭和前期の富士講は、富士塚と彼らの信仰習俗の分析から、富士山に自らの足で登れば登るほど尊いという文化は江戸時代に引き続き維持していたが、その理由を聖地として漠然と共有はするものの、江戸時代に比べて明確には構築しきれていなかったことを指摘した。近代の神仏分離令と廃仏毀釈の影響により、富士講は阿弥陀仏を信仰することを否定され、それに代わる文化を構築しきれなかったのである。江戸時代の「聖なる風景」は、近代の社会的変化に伴い変容した。

戦後の富士講は、富士塚と彼らの信仰習俗の分析から、富士山に自らの足で登れば登るほど尊く、富士山は聖地であるという文化は維持していたが、この文化を共有する人々がほとんどいなくなったことを、富士塚の縮小や撤去の多さや、富士講の消滅から読み解いた。

以上の二つの事例から、聖地への信仰は聖なるものが示現する場所であるということが前提であり、そのような場所が実際にあるということを、事例を通じて指摘した上で、聖地への信仰が一般的には文化を介して行われ、その文化は社会が属する権力構造の変化に伴い変容するということを、具体的な事例を通じて指摘することができた。そして、序章図1で指摘した、3つの領域の重なりで行われる聖地への信仰を、事例を通じて説明することができた。

第2部

聖地御蓋山・春日山への多様な信仰—社会の違いに着目して—

第2部では、聖なるものが示現する場所として、御蓋山・春日山を取り上げる。御蓋山・春日山は、時代や社会に関わらず常に人々に信仰されてきた山であり、聖なるものが示現する場所としての資格を有すると考えられる。そして第2部では、この同じ山を信仰した3つの異なる社会を取り上げ、それぞれの文化を介した聖地への信仰を論じることとする。このことを通じて、同じ聖地であっても、文化を介して行われる聖地への信仰は、それぞれの社会に応じて異なることを、具体的に明らかにするものである。序章図2に表した、文化を介した聖地への信仰の多様性を、具体例を通じて明らかにするものである。

第3章「近世奈良町の春日講が信仰した聖地御蓋山・春日山の『聖なる風景』—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて—」では、近世奈良町の春日講の人々が、どのように御蓋山・春日山を信仰していたのかを、彼らが儀礼で用いた春日曼荼羅の分析と、春日曼荼羅を用いた儀礼空間の分析を通じて読み解いたものである。近世奈良町の春日講は、彼らの文化を介して信仰された御蓋山・春日山を表した視覚像である春日曼荼羅を所有しており、そしてこれを使った儀礼を行っている。したがって本稿の文脈で語るならば、近世奈良町の春日講は文化を介した聖地への信仰のうちの、「聖なる風景」への信仰を行っていた。

第4章「近世春日社の神領の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析から—」では、近世春日社の神領民の人々が、どのように御蓋山・春日山を信仰していたのかを、春日社で行われる御田植の祭りの分析と、春日社旧神領で行われる水口祭の松苗儀礼の分析を通じて読み解いたものである。

第5章「世界遺産登録後に生まれた春日山鍊成会の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日大社主催の春日山鍊成会の活動分析から—」では、世界遺産登録後に春日大社が主催となり行われるようになった春日山鍊成会という会の活動分析を通じて、現代人が御蓋山・春日山をどのように信仰しているのかを読み解いたものである。

以上のことから第2部では、御蓋山・春日山という一つの聖地を、人々が所属する社会の構築した文化の違いにより、具体的にどのように異なるものとして信仰したのかを論じた。

第 3 章

近世奈良町の春日講が信仰した

聖地御蓋山・春日山の「聖なる風景」

—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて—

I. はじめに

本稿は、近世奈良町の春日講^{しゅんにちこう}の人々が、聖地である御蓋山^{みかさやま}・春日山をどのような「聖なる風景」として信仰していたのかを、春日講の人々が信仰の対象とした春日曼荼羅と、春日曼荼羅を用いて行われた儀礼を通じて分析したものである。

1. 「春日」による御蓋山の支配

御蓋山一帯は、いつの時代も信仰の対象であった。本稿ではこの御蓋山一帯を、「聖地」と呼ぶこととする。なお、山麓から見るとおおよそ三角形に見える山が御蓋山、御蓋山の背後に屏風のように見える山が春日山である（図 1、図 2 参照）。

大東（1997）によると、御蓋山は、古くは和安部氏により信仰されていた。花山院（1993）によると、天平勝宝 8（756）年の『東大寺山塊四至図』^{とうだいじさんかいししず}には、御蓋山西麓に「神地」と書かれた場所があり、その場所に現在の春日大社がある。

永島（1968）によると、神護景雲 2（768）年に御蓋山は藤原氏の支配下へと移り、山麓^{しんごけいうん}に藤原氏の氏神である春日社が創設された。春日社は、常盤国の鹿島の神である武甕槌^{たけみかづちの}神、下総国の香取の神である経津主神^{ふつぬしのかみ}、河内国の枚岡の神である天児屋根神^{あめのこやねのかみ}と比売神^{ひめのかみ}の、四神を祀った。

中世から近世にかけて、御蓋山は春日社と興福寺が一つになった組織の支配下に移った。本稿で扱う春日講とは、この春日社と興福寺が一つになった存在を信仰の対象とした。春日講はシュンニチコウと発音されたことから、本稿ではこの存在を「春日」^{しゅんにち}¹⁾と呼ぶこととする。

永島（1963、1993）によると、「春日」における神は、古代から存在する四社の神と、12 世紀に創出された春日若宮社の神とを合わせた五社の神を一体化したものであった。この神は、神仏習合により「春日明神」と呼ばれていた。「春日」における神社の祭祀権は、古代からの四社は春日社に、春日若宮社は興福寺にあった。中世の大和国には「大和は『春日』の神国」、「神を祀る者すなわち支配者」という論理が存在した。この論理

に基づき、興福寺は春日若宮社の祭祀権を根拠に「春日」を支配し、中世大和国において守護職級の力を有した。近世になると、春日若宮社の祭祀である春日若宮おん祭の祭祀権が徳川將軍家に移行したものの、興福寺が支配する「春日」は依然として大和国で権力を持ち続けた。明治維新时期においては、幕末の慶応 3 (1867) 年の一時期、興福寺が奈良奉行の政務を担当した。しかし翌年の神仏分離令により、「春日」は崩壊した。近代になり興福寺は廃寺となり、春日社は多くの興福寺の寺僧を迎え明治 4 (1871) 年に官幣大社春日神社となった。春日若宮社は春日神社の摂社となった。御蓋山は春日神社の支配下に移った。

泉谷によれば (1997)、廃寺となった興福寺は明治 14 (1881) 年の興福寺の再興の認可以降、少しずつ寺僧や境内地を増やしていった。春日大社編 (1995) によれば、昭和 20 年、春日神社は宗教法人法により春日大社と改称した。

2. 「春日」の信仰文化

「春日」の信仰文化の根幹は、御蓋山の木々が青々と²⁾ していれば春日明神は山に坐し、木々が枯れていけば春日明神は山を去ったと考える思想であった。

瀬田 (2000) によれば、「春日」では以下の物語が信じられていた。それは、春日明神が藤原氏と興福寺の護持のために御蓋山に垂^{すいじゃく} 迹したこと、末代の人々が適切に春日明神を扱わなければ、樹が枯れること、樹が枯れたことは春日明神が山から去り天へ帰った証であること、中臣氏による神楽の奉納など所定の形式に基づいて七日七夜祈念すれば、春日明神は山へ戻ること等である³⁾。興福寺はこの信仰文化を根拠に、寛治 7 (1093) 年から 500 年間にわたり、100 回以上春日神木動座と呼ばれる強訴を行なった。これは、神の乗り物である榊に神そのものを現す御正体という鏡を結びつけ、榊に春日明神を移して春日社から興福寺、宇治、京都へと神を移動させ、興福寺の要求を朝廷や藤原氏に聞きとどけさせる強訴である。また文暦 2 (1235) 年⁴⁾ を始めとして、中世を通じて十度ほど「春日山木枯稿」という、御蓋山や春日山の木々が何千本と一斉に枯れる現象が朝廷や武家に報告された。この現象は春日明神が山を去ったと解釈された。この場合公家や武家が出資し、決められた方法で春日明神に神楽を捧げれば、春日明神は山に戻ると考えられた。この「春日山木枯稿」はほとんどの場合、興福寺の力が武家の力によって脅かされた時期に起こった。

興福寺は、春日社境内の実際の景観も変化させていった。森 (1993) によれば、まず永久 4 (1116) 年に、春日社の一の鳥居の西方に塔を建設し、保延 6 (1140) 年にもう一つ塔を建立した。この二つは「春日御塔」と呼ばれた。また文暦 2 (1235) 年頃から、春日社参道には桜や柳が植えられるようになった。これは、春日明神へ植木を奉納する趣旨であった。瀬田 (2000) によれば、この頃から木樵りや近辺土民らによる山林利用ができなくなった。

大東 (1995 : 21, 59-66) は、春日には樹木信仰があったことを指摘し、なかでも榊は最も重要視されたことを指摘する。そして、榊を神木として取り扱った。また春日では榊以外にも重要視された木々があり、これらを霊木として紹介している。木々の中で最も神聖視された榊は、春日において、春日の神の依代であった。神は榊を依代として御

蓋山に降り立ち、中世の神木動座では神仏は榊を依代とし、現在でも春日祭や若宮祭で一の鳥居に立てる「立榊式」には高さ約3メートルの榊が使われ、若宮祭の御旅所への遷還幸時には、神霊を榊に遷して行く。しかしながら、ナギを榊に代わって用いる場合もあり、大東はナギを霊木として紹介する。ナギは、献木されたと言われており、現在では春日大社の本殿と若宮の東、御蓋山の中腹以下にナギ樹林がある。南北朝に作成された「春日神鹿御正体」では榊に代わってナギが使われていることから、この頃にはナギも神聖視されていたと推測される。榊がナギに交替する理由は、ナギが他の植物の生育を抑制する作用があるナギラクトンを放出することにより、榊が自然に駆逐されたのではないかと、鹿がナギを食べないためにナギが繁殖したのではないとも言われている。またこの他、春日では杉と松を霊木として神聖視した。中でも春日四社は、杉を神木とする傾向があった。これは中世の『春日権現験記絵』に影向の杉が四社の境内に描かれていることや、現在でも春日四社の境内に大杉があることからわかる。一方春日若宮社は、松を神木とする傾向があった。これは春日若宮おん祭のお旅所が松で作られることや、この祭では影向の松の前で芸能が披露されること、また大正末年まで春日若宮社の前に松の大木が存在したことなどからもわかる。なお、これら4つの樹木において共通することは、榊もナギも杉も松もすべて、一年中青々と葉を茂らせる常緑樹であるということである。

本稿で扱う春日曼荼羅は、「春日」の信仰文化が表現された図像である。春日曼荼羅は、平安末期頃に興福寺や藤原氏によって用いられ始め、鎌倉期頃には興福寺の^{しゅうと}衆徒⁵⁾や公家によって盛んに用いられた。川村(1981:94)は、京都の公家日記を取り上げ、その中で正中2(1325)年の『花園院宸日記』には、「・・・春日曼荼羅圖書社頭之気色、以是猊曼荼羅、・・・」と記されていると指摘する。河原(1993)によれば、春日曼荼羅は、鎌倉期に南都絵所によって数多く作成され、室町期から近世にかけて、南都絵所の末裔によって町人や商人へ販売されたという。

3. 近世奈良町の春日講と春日曼荼羅

近世奈良町には、奈良奉行の支配下に最小単位の行政区画である町が存在した。安彦ほか(1988:39-40)は、町は商業地区だけでなく周辺の農村地区にも存在したと指摘する。本稿では奈良において用いられてきた行政単位としての町を、「町」と括弧つきで表現する。本事例の春日講はこの「町」単位で行われた。

ここで「町」の春日講の概略を、村井古道⁶⁾(喜多野徳俊訳・注)(1979)による元文5(1740)年の『南都年中行事』から提示する。

(正月部・・・筆者)廿一日 春日講 昔よりかすがこうと言わずに、しゅんにちと唱えてきた。当日南都の町々ごとに、会所あるいは頭屋などに集会して、各春日社に詣るのをその町の神事としている。あるいは十一日に執行い、また正、五、九月の両度に勤めるのも多い。皆その町の恒例によっている。・・・(下線筆者)

(六月部・・・筆者)廿一日 奈良町家春日講興行 あるいは十一日修行 南京町方の郷中各春日大明神を尊敬し奉るので正月五月または六月九月等三旬の日にその町の会所に集まって神影を祭り、行司等の人春日本社に参詣するのを春日講と呼ぶのである。・・・(下線筆者)

「町」の春日講は、春日曼荼羅を本尊として使用したと考えられる。吉井（1980）によると、民間への春日講と春日曼荼羅の普及は興福寺の衆徒を通じたものであり、室町末期から江戸初期であった。この時期は、惣郷の発達が目覚しい時期であった。

現在、「町」の春日講や自治会が所有している春日曼荼羅には、春日宮曼荼羅と春日鹿曼荼羅の2種類がある。春日宮曼荼羅は、御蓋山や春日社の境内が絵図のように描かれた図像である。春日鹿曼荼羅は、実際に存在する御蓋山などと、春日明神を象徴する鹿や杵や鏡や仏などが描かれた図像である。

図1には、春日宮曼荼羅から判断した、春日曼荼羅に描かれたおおよその場所を示す⁷⁾とともに、近世に春日曼荼羅を所有していた可能性の高い「町」を示した。春日曼荼羅は東を上としたことから、春日曼荼羅との比較の観点から、図1も東を上とした。

近世奈良町において、「町」が春日曼荼羅を所有したのかどうかについては、近世史料が見出せなかったため、明治39(1906)年に帝室博物館（現在の奈良国立博物館）で行われた春日曼荼羅展覧会の目録史料⁸⁾を用いて明らかにした。この史料をもとに、表1には明治期に春日曼荼羅を所有した奈良の「町」を示した⁹⁾。この表は、近世に春日曼荼羅を所有した可能性の高い「町」を示すものでもある。なお、後述する京終町はこの展覧会に春日曼荼羅を出品していなかった¹⁰⁾。

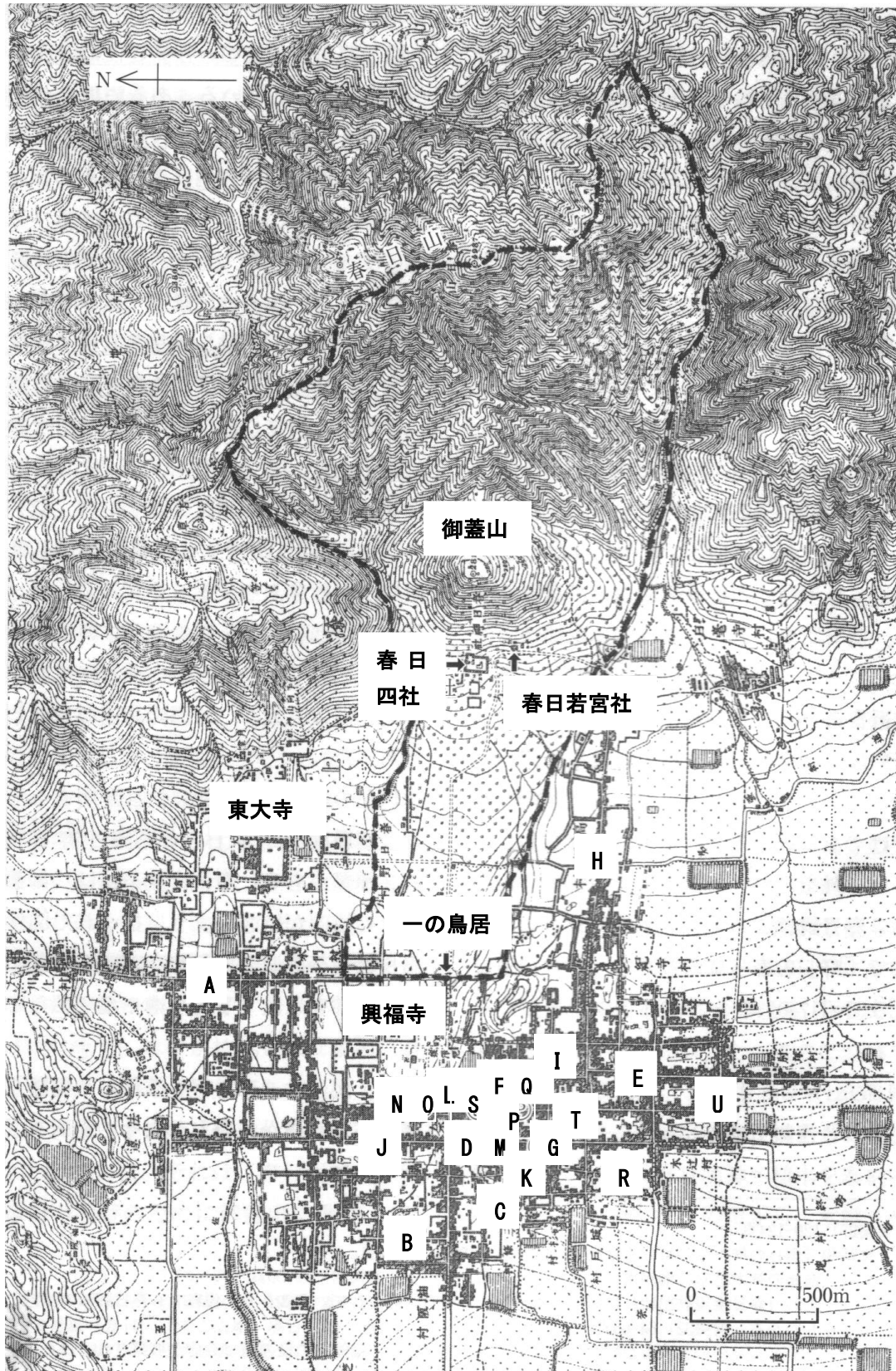


図1 春日曼荼羅に描かれたおおよその場所と春日曼荼羅を所有した「町」の分布。
 なお、点線で囲まれた部分が春日曼荼羅に描かれたおおよその場所。その根拠は注7に記した。
 図中の記号は、表1と対応する。ベースマップは、陸地測量部作成の2万分の1の仮製図
 「奈良」を縮小したものである。出典は、地図資料編集会編（1989）『明治前期関西地誌図集
 成』柏書房。

表 1 明治期に春日曼荼羅を所有した「町」

	町名	春日曼荼羅の種類	春日講
A	今小路町	鹿	－
B	今辻子町	鹿	－
C	小川町	鹿	－
D	角振新屋町	鹿, 宮	●
E	元興寺町	鹿	▲
F	元林院町	鹿	－
G	北風呂町	宮	－
H	高畑町	鹿, 鹿, 宮	－
I	中院町	鹿, 宮	▲
J	西御門町	鹿, 鹿	－
K	西城戸町	鹿	▲
L	橋本町	宮	▲
M	東城戸町	宮	◎
N	東向中町	鹿, 鹿, 宮, 宮	◎
O	東向南町	鹿, 宮	●
P	光明院町	宮, 宮	－
Q	南市町	宮	●
R	南袋町	鹿	
S	餅飯殿町	宮	◎
T	脇戸町	鹿	●
U	京終町	鹿	◎
宮：春日宮曼荼羅			
鹿：春日鹿曼荼羅			
◎：近世に春日講があり、昭和38年頃にも活動が存在した「町」			
●：近世に春日講があり、昭和38年頃には活動が存在しなかった「町」			
▲：昭和38年頃に春日講の活動が存在した「町」			
資料：山田（1981）、喜多野（1995）、奈良市教育委員会（2002）			

近世の春日講の有無は、高田十郎が調査した、中世末から近世にかけて「町」が「春日」に奉納した石燈籠の奉納年に関する資料¹¹⁾により判断した。昭和38年頃の春日講の活動の有無は、山田（1981）のフィールド調査に基づく資料¹²⁾により判断した。現実さに違いはあるものの、表1に◎・●・▲の記号が付された「町」は、近世の「町」に春日講が存在した可能性が極めて高い。

図1と表1から、近世奈良町では多くの「町」が春日講を行い、多くの「町」が春日曼荼羅を所有していたと推測される。これは、前述の『南都年中行事』の記載と通じる内容である。

Ⅱ. 春日曼荼羅の図像分析

表2は、現在の「町」の春日講や自治会が所有する春日曼荼羅の特徴を表したものである。春日曼荼羅の作成年は奈良市教育委員会（1995）の絵画調査を基にした。春日曼荼羅はすべて、掛幅装である。現在、「町」の春日講や自治会が所有する春日曼荼羅のほとんどが、春日講による儀礼の有無に関わらず、奈良国立博物館に預けられている。

表2 春日曼荼羅の特徴

	春日宮曼荼羅		春日鹿曼荼羅			
	南市町	東城戸町	京終町	東九条	東向中町	西城戸町
製作時期	鎌倉時代	室町時代	江戸時代	天正6年(1578)	桃山時代	室町時代
描かれた山	御蓋山と春日山	御蓋山と春日山	御蓋山と春日山	御蓋山と春日山	御蓋山と春日山	山(山の設定はできない)
描かれた山の樹木	杉や松などの常緑樹(青々とした色), 桜	杉や松などの常緑樹(青々とした色), 桜	杉や松などの常緑樹(青々とした色), 桜	杉や松などの常緑樹(青々とした色), 桜	杉や松などの常緑樹(青々とした色), 桜	杉や松などの常緑樹(青々とした色)
月輪らしきものの有無	○ (山の背後)	○ (山の背後)	○ (山の背後)	×	○ (山の背後)	×
雲や霞の有無	御蓋山の背後や春日社の境内に雲や霞	春日社の境内に霞	御蓋山の背後と麓に雲や霞	御蓋山の背後と麓に雲や霞, 鹿の足元に雲	御蓋山の背後や麓に雲や霞, 鹿の足元に雲	山の下方に霞
五つの円鏡とその内部の仏の有無	○ (山の麓)	○ (山の上)	○ (山の麓)	△(大きな円鏡の内部に5つの仏)	△(大きな円鏡の内部に5つの仏)	×
大きな円鏡の有無	×	×	○(図の中央)	○(図の中央)	○(図の中央)	○(山の上. 内部に梵字)
「春日」境内の有無	○	○	×	×	×	×
「春日」境内の樹木	杉, 松, 桜, 柳等. 青々とした色彩. 緑色	杉, 松, 桜, 柳等. 青々とした色彩. 緑色	×	×	×	×
仏具で飾られた鹿の有無	×	×	○	○	○	○
鹿の背の櫛の有無	×	×	○	○	○	○
春日曼荼羅の所有団体	南市町自治会	東城戸町自治会	京終町春日講	東九条春日講	東向中町自治会	西城戸町自治会
春日曼荼羅使用の有無	慶長19(1614)年春日講で使用. 現在は使用せず	文政11(1828)年春日講で使用. 現在も使用	昔から現在まで使用	昔から現在まで使用	現在は使用せず	元和4(1619)年春日講で使用. 現在は使用せず

資料: 近代以前の情報については吉井(1980)、奈良市教育委員会(1995)、奈良市教育委員会(2002)を参照。その他の情報は、聞き取り調査による。

1. 春日宮曼荼羅

中島(1977)は春日宮曼荼羅を、自然景観が醸し出す雰囲気の中に見るものを光悦とさせる宗教的世界が表現されていると指摘する。川村(1980)は春日宮曼荼羅が、中世における現世の浄土を表現していると指摘する。行徳(1996)は中世において、春日宮曼荼羅が描かれた場所そのものが仏性と神性を象徴するかたちであり、この風景が浄土とみなされていたことを指摘している。

本節では、春日宮曼荼羅を所有する二つの「町」のうち、南市町のものを詳しく取り上げる。その理由は、南市町の春日曼荼羅の方が東城戸町のものよりも描かれた情報が

多いからである。図2は南市町の春日宮曼荼羅のトレース図である。以下、図の上方から下方に向かって説明する。なお、春日曼荼羅に描かれた木々の特定に関しては、奈良女子大学の高田将志教授と大阪産業大学の前迫ゆり教授にご協力いただいた。

図の上方部には御蓋山と春日山が描かれている。この山々の樹木は、常緑樹が青々とした状態で描かれており、わずかに2本桜らしき木が、咲いた状態で描かれている。山の背後には月輪らしきものが描かれている。山の麓には五つの円鏡と、その内部に五つの仏が描かれている。御蓋山の背後や境内には、雲や霞が描かれている。

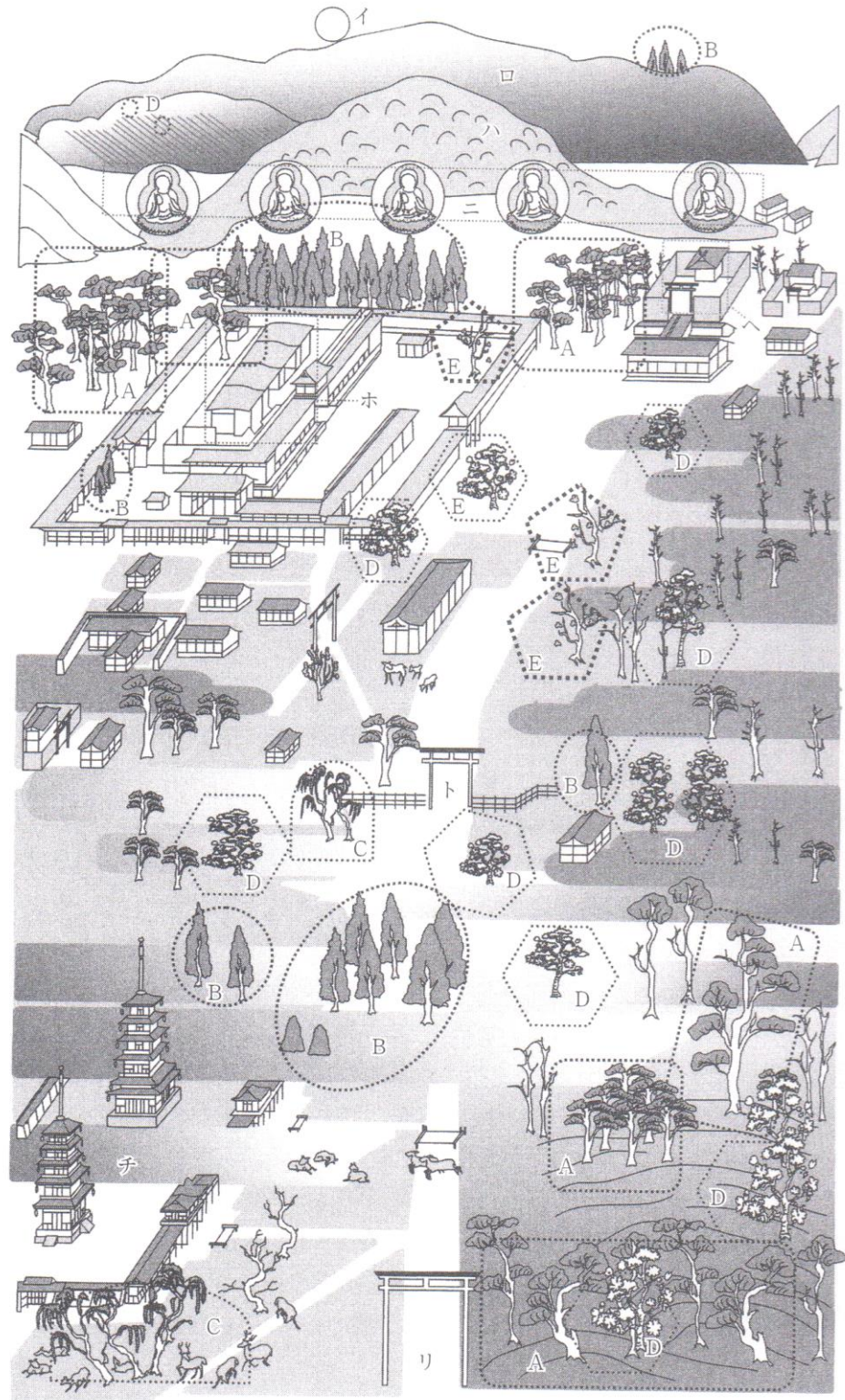
山よりも下方は、「春日」の境内が描かれている。境内の西端は、図の最下方に描かれた一の鳥居である。一の鳥居よりも西方にある興福寺の伽藍は描かれていない。このことから春日曼荼羅における「春日」の境内は、春日社の境内を指したことがわかる。ただし、この一の鳥居より東方には、平安末期に建立された春日御塔が描かれ、南方には春日若宮おん祭りで芸能が披露される影向の松を含む松の群生が描かれている。松は春日若宮社の霊木であり（1章2節参照）、春日若宮社の祭祀権は興福寺が掌握していたことから、一の鳥居周辺の春日社の境内は、実質的には興福寺の影響力の強い場所であったと考えられる。春日社の参道は一の鳥居から山のほうへと続き、その先に春日四社や春日若宮社がある。

この境内図には、榊やナギや杉や松など、一年中葉を青々と茂らせる常緑樹が、青々とした状態で描かれている。このうち松は春日若宮社周辺と前述の一の鳥居南方に多く、杉は春日四社周辺の山側に多い。春日社境内のうち、松の描かれたところは春日若宮社の影響が強い場所であり、杉の描かれた場所は春日四社の影響の強い場所を指していると考えられる。（1章(2)節参照）。この他柳は青々とした状態で描かれ、桜や梅は咲き誇った状態で描かれている。また、木々がない場所は緑色で彩色されている。

これらのことから次のことが指摘できる。まず春日曼荼羅に描かれた範囲が春日社一の鳥居から春日山までであることから、この範囲が「春日」が聖なると意味づけた場所であったと考えられる。なおこのうち一の鳥居に近い場所は、春日御塔や松が描かれていることから、興福寺の影響の強い場所であった。

次に春日社境内において、榊やナギや松や杉など、一年中葉を青々と茂らせる常緑樹が青々とした状態で、柳は芽吹いた状態で、桜や梅は咲き誇った状態で描かれていることから、これらは実際の風景の描写というよりはむしろ、植物のエネルギーが満ちた春の風景を象徴するものであると読むことができる¹³⁾。

最後に、御蓋山や春日山などの山々が、その位置は図の最上方であり、また山の常緑樹が境内よりもより青々と描かれていることから、山は最も聖性の高い場所とみなされていたと読むことができる。なお東城戸町の春日宮曼荼羅は、南市町のものと製作時期は異なるが、図像の構図はほぼ同じである。



A : 松 B : 杉 C : 柳 D : 桜 (ただし図上方にある山中の咲いた桜は省略) E : 梅
 イ : 月輪らしきもの ロ : 春日山 ハ : 御蓋山 ニ : 五つの円鏡とその内部の仏
 ホ : 春日四社 ヘ : 春日若宮社 ト : 二の鳥居 チ : 春日御塔 リ : 一の鳥居

図2 南市町の春日宮曼荼羅(トレース図)

2. 春日鹿曼荼羅

春日鹿曼荼羅は図像の上方部分、つまり御蓋山周辺は春日宮曼荼羅とほとんど同じである。しかしながら、図の中・下方部は全く異なり、場所に関わらないものが描かれている。

鹿など場所とは異なる図像の意味は、大東（1995：11-13）によると、文暦元（1234）年頃に春日社社家によって作成された『古社記』から推測できる。ここには、神は鹿に乗り常陸国から御蓋山に移られたこと、神は櫛を乗り物とし、櫛を神の正体として崇められることを望んでいること、山の木が枯れることは神が山にいない証であること等が書かれている。これに類似した物語は中世の「春日」で実際に共有されていた（1章2節参照）。

本節では、春日鹿曼荼羅を所有する四つの「町」のうち、京終町のものを詳しく取り上げる。その理由は、現在奈良の「町」で行われている春日講の儀礼のうち、近世の形を最も残していると考えられる「町」が京終町であることから、後述の春日講の儀礼と関連して論述したいためである。

図3は京終町の春日鹿曼荼羅のトレース図である。山の描かれ方と5つの円鏡の中の仏という記号は、南市町の春日宮曼荼羅とほぼ同じであるため、ここでは省略する。

山よりも下方の図像は、南市町のものとは全く異なる。山の下には雲と霞が描かれ、図の上方と下方とに空間の連続性がないことを表している。その下には、仏具で飾られた鹿が大きく描かれている。鹿の背には櫛がのせられ、櫛の上部には大きな円鏡が描かれている。これらは上述の「春日」の物語を表していると考えられる。それと同時に仏具で飾られた鹿は、「春日」の神の物語に興福寺の影響力が加わったことを表していると考えられる。

他の「町」の春日鹿曼荼羅に関しては、表2にみられるように山の描かれ方、円鏡とその内部の仏、仏具で飾られた鹿、鹿の背に櫛があること、など基本的な構図は京終町のものとほぼ同じであった。しかし細かい点では、京終町のものと異なる点もみられた¹⁴⁾。

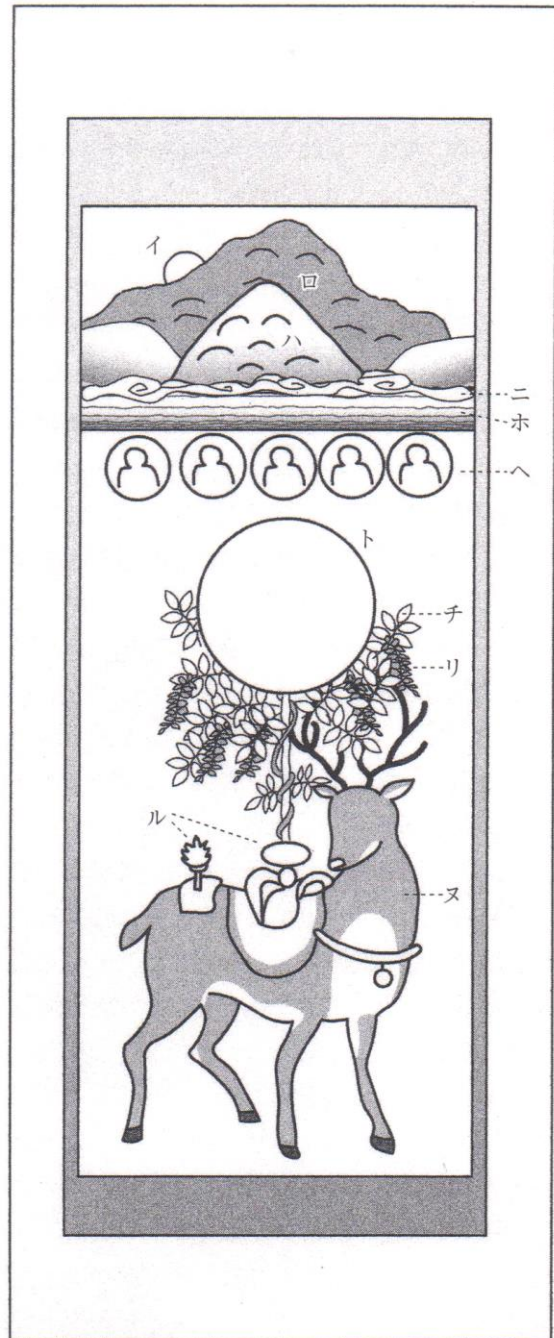


図3 京終町の春日鹿曼荼羅
(トレース図)

イ：月輪らしきもの ロ：春日山 ハ：御蓋山
ニ：雲 ホ：霞 ヘ：五つの円鏡とその内部の仏
ト：大きな円鏡 チ：神 リ：藤 ヌ：鹿
ル：仏具

3. 春日曼荼羅に表現された思想

本章では春日曼荼羅を、春日宮曼荼羅と春日鹿曼荼羅の二つに分けて論じてきた。しかしながら春日宮曼荼羅も春日鹿曼荼羅も、春日講からみた「聖なる風景」を表現したものとして同じように用いられてきた。本節では、春日宮曼荼羅と春日鹿曼荼羅が共通

して表現している思想を、春日曼荼羅が表現している思想として抽出していく。

ほとんどの春日曼荼羅において、御蓋山などの山の描かれ方は共通していた。それは、御蓋山と春日山があり、その中の榊やナギや杉や松などの一年中葉を茂らせる常緑樹が青々とした状態で描かれることである。これは、山の木々が青々としていることが、春日明神が山に坐す証であるという意味を表象していると考えられる。

またほとんどの春日曼荼羅に、円鏡と五つの仏が描かれていた。円鏡は神道の神を象徴する記号であり、仏は仏教の信仰対象を象徴する記号である。五つという数は、春日社の古代から存在する四社と、中世から存在する春日若宮社を足した数である。このことから円鏡とその内部の仏の図像は、春日社と興福寺が一つであるという垂迹信仰を表象していると考えられる。

山よりも下方の描かれ方は、春日宮曼荼羅と春日鹿曼荼羅で異なっていた。春日宮曼荼羅では、一の鳥居から始まる春日社の境内が、杉や松の常緑樹は青々と、梅や桜は咲き誇る状態で描かれた。このことから春日宮曼荼羅は、山と同様の思想を、春日社の境内においても表象したと読むことができる。

春日鹿曼荼羅では、仏具で飾られた鹿や榊や円鏡が描かれた。これは「春日」の鹿に関する物語を表象したものであるとともに、春日社と興福寺の一体化を表象したものであった。

以上のことから、春日曼荼羅を通じて御蓋山一帯の「聖地」に表象された最も重要な思想は、杉や松の常緑樹が青々とし、梅や桜が咲き誇り、植物のエネルギーが満ち満ちた、象徴としての春の風景が、春日明神が坐す証であるという思想であったと考えられる。それと同時に、春日曼荼羅に描かれた円鏡の内部の仏や仏具で飾られた鹿や松や塔は、「春日」における興福寺の影響力や、その影響力の強い場所を示すものであったと考えられる。

Ⅲ. 春日講による儀礼

永島（1943）によると、奈良の「町」の春日講に影響を与えた興福寺の衆徒の春日講は、衆徒の自坊で春日曼荼羅を拝し寶前にて春日講式¹⁵⁾を読誦し、その後に直会を行なうものであった。近世奈良町における「町」の春日講は、1月、5月、6月、9月の、11日や21日¹⁶⁾に、それぞれの「町」の習慣で行われていた。春日講の儀礼は、「町」の会所や頭屋に集まり、神影を祭り、春日社に参詣するものだった（Ⅱ章(3)節参照）。

本章では、近世と現代の春日講の儀礼について、代表的なものを取り上げることとする。

1. 近世春日講の儀礼

近世春日講の儀礼がわかる史料として、奈良市教育委員会（2002）所収の、東城戸町の文政11（1828）年の1月21日の記録がある。

廿一日 春日講 朝座 年寄中年預中出座 若宮宮内殿より御礼伏兎持参ノ人江御酒一献出ス・・・会所入之衆中社参被成候哉と尋させ幾人ニ而も同道申社参人無之候得者年預より社参相勤メ可申候事 床間懸

物 春日曼荼羅 志よ志よ 御神酒 焼明^(ママ)（灯明か・・・筆者） 洗米 花 松 梅 竹 椿・・・ 松梅 たち花 焼き豆腐貳つ ほうたわら たいたい かうじ うる免

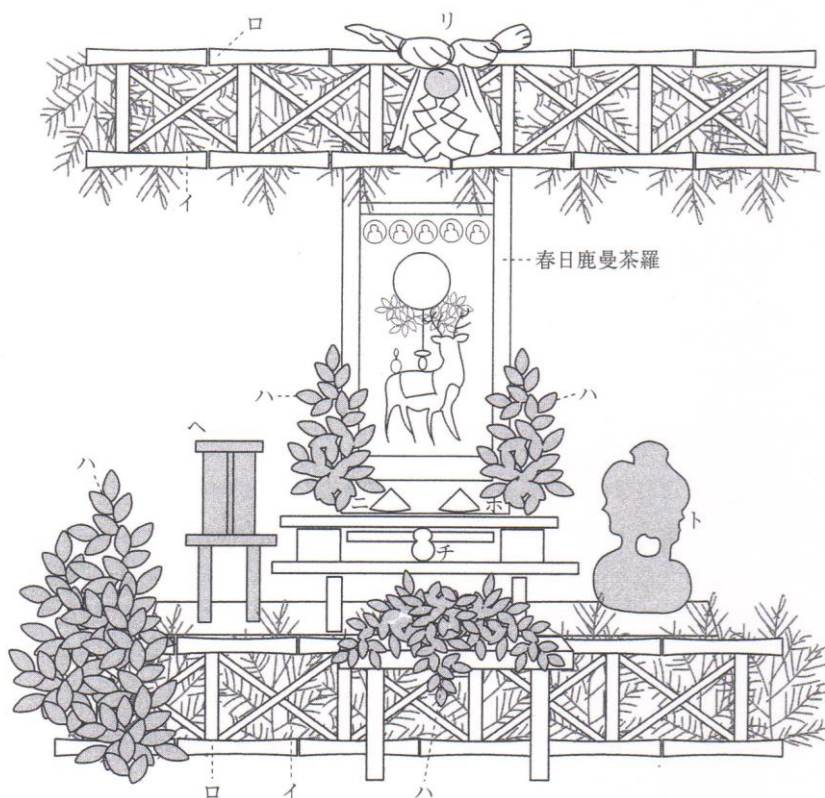
式つ ミかん・・・献立・・・廿一日社参 麻上下 御霊社 御幣 鳥目廿文 同 御
神楽 同廿文 春日社 御幣 札式匆 御師若宮宮内殿へ 御神楽銭 鳥目百文 同さ
んせん 百三拾文・・・

以上の儀礼から注目されるのは、まず、会所の床の間の飾り方である。春日宮曼荼羅を掲げ、それを松や梅や竹や椿などの木々を用いて飾ったと考えられる。次に注目されるのは、春日若宮社とのつながりである。春日若宮社から会所へ使者が来て、参加者の一部が春日若宮社へ参詣した。また神楽代や賽銭代も、ほかの社よりも春日若宮社へ多く支払われていた。

2. 2001 年の春日講の儀礼

調査を行った 2001 年の時点において、春日曼荼羅を所有して春日講を行っている「町」は、東城戸町と京終町であった¹⁷⁾。このうち京終町の春日講は儀礼の内容や床の間の飾り方が東城戸町よりも充実していたため、ここでは京終町の春日講の儀礼を取り上げる。以下は主に聞き取りによるものである¹⁸⁾。

平成 13(2001)年の場合、1 月 21 日のお昼頃に参加者が集まり、頭屋の床の間に祭壇を造った。図 4 は祭壇のトレース図であり、図 5 は祭壇の写真である。



イ：杉の葉 ロ：青竹 ハ：榊 二：塩 ホ：洗米 ヘ：頭屋座講のご神体
ト：増田家の大黒様 チ：御神酒 リ：注連縄

図 4 京終町春日講の祭壇（トレース図）



図 5 京終町春日講
の祭壇（2001 年 1 月
21 日筆者撮影）

京終町での 2001 年の春日講の参加家は 8 軒で、各家の当主が頭屋¹⁹⁾に集まって儀礼を行う。頭屋は一年交代で、春日講と頭屋座講の二つの頭屋を務め、頭屋座講のときに頭屋渡しを行う。参加は基本的に男性で、スーツなどの正装で参加する。

祭壇の上方と下方には、青竹の間に杉の葉を差し込んだものを飾った。これは儀礼の 1 時間前に儀礼の参加者が造ったもので、青々とした状態であった。祭壇の中心部に春日鹿曼荼羅を掲げ、その下方に櫛を飾り、洗米、塩、御神酒を捧げた。床の間の床には大根、餅、みかん、牛蒡、里芋などの山の幸や、するめや鰹節などの海の幸を供えた。床の間の両端には頭屋座講のご神体と、頭屋の増田家の大黒さまを配した。

2 時ごろから儀礼が始まった。神主²⁰⁾が一步前に出て祝詞などを唱え、ほかの参加者は後方に 2 列になって並んで座り、最後に一人ずつ櫛を祭壇に捧げた。そののち頭屋で 1 時間ほど直会を行った。その後春日大社へ参詣し、京終町の春日燈籠²¹⁾を拝し、春日大社に油料と神楽料を納め、神楽を奉納した。その後料理屋にて再度直会を行い、夜の 8 時頃終了した。頭屋から参加者へ、土産として菓子が渡された。聞き取りでは、春日講の儀礼の意味は明確に認識されているわけではないようであった。なお、昔の京終町は春日若宮社で神楽を奉納し、春日大社へは参拝しなかったとのことである²²⁾。

一方、東城戸町の春日講の儀礼は²³⁾、日程が 1 月 11 日であり場所が会所である点が京終町のものとは異なるものの、床の間に春日曼荼羅を掲げて儀礼を行うこと、春日大社へ参詣し神楽を奉納することなど、基本的な儀礼の要素は同じである。

以上の儀礼から注目されるのは、まず、床の間の飾り方である。京終町の場合、春日曼荼羅を杉の青々とした葉や青竹や櫛で飾っていた。次に注目されるのは、参詣先であ

る。2001 年は春日大社に参詣し神楽を奉納するが、かつては春日若宮社に参詣し神楽を奉納していたのである。

3. 儀礼に表現された思想

本節では、近世と現在の儀礼の史資料から、近世奈良町の「町」の春日講の儀礼に表れている思想を明らかにしたい。

近世春日講の儀礼は、二種類の儀礼から成り立っていた。一つは春日曼荼羅を用いる儀礼、もう一つは春日若宮社へ参詣し、神楽を奉納する儀礼である。

春日曼荼羅を用いる儀礼では、会所や頭屋の床の間に春日曼荼羅を掲げ、これを常緑樹の青々とした葉で飾ったと考えられる。飾りに選ばれた木々のうち、榊や杉は「春日」において神聖とされた木であった（Ⅰ章 2 節参照）。これは現在では京終町の春日講の祭壇に最もよく表象されている。これらのことからこの儀礼空間が示す思想は、春日曼荼羅と同様に山の木々が青々としていることが、春日明神が山に坐す証であるという思想であったと考えられる。なお、近世の東城戸町では松が祭壇に使用されていた。推測の域を出ないが、祭壇における松の使用から、近世春日講の祭壇は、松を神木とする春日若宮社への信仰を表象していた可能性がある。

もう一つの儀礼は、全員もしくは代表者が春日若宮社へ参詣し神楽を奉納するものである。この儀礼は、所定の形式で神楽を奉納すれば春日明神が山に戻るという思想（Ⅰ章 2 節参照）を、近世奈良町の「町」の春日講が再構成したものであったと考えられる。

Ⅳ. おわりに

本稿では、近世奈良町の「町」の春日講の人々にとっての「聖なる風景」とはいかなるものであったのか、また、その風景に影響を与えたのはどのような存在であったのかを論じてきた。

春日曼荼羅において御蓋山一帯は、榊やナギや杉や松などの一年中葉を茂らせる常緑樹は青々と、花々は咲き誇って描かれていた。春日曼荼羅を使った儀礼空間において、春日曼荼羅は杉や松や青竹や榊などの一年中葉を茂らせる常緑樹の青々とした木や葉で飾られていた。このことから春日曼荼羅とそれを用いた儀礼空間は、御蓋山一帯の「聖地」が榊やナギや杉や松などの常緑樹で青々としていることを表現していたことがわかった。そしてこの表現は、御蓋山一帯の榊やナギや杉や松などの常緑樹が青々としている風景が、春日明神が坐す証であるという思想を表現したものであったことが明らかになった。

以上のことから、近世奈良町の春日講からみた「聖なる風景」とは、「聖地」である御蓋山一帯において、榊やナギや杉や松の常緑樹が青々とし、様々な花々が咲き誇り、植物がエネルギーに満ち溢れた、象徴としての春の風景であったことが明らかになった。

一方で春日曼荼羅には、興福寺に関する記号が盛り込まれており、春日講の儀礼では興福寺の支配下にある春日若宮社を重視する傾向がみられた。このことから、「町」の春日講からみた「聖なる風景」は、中・近世の「春日」のうち、特に興福寺の影響を受けた風景であったことがわかった。

注)

¹⁾ 「春日」の発音に関する先行研究はほとんどないが、古代から続く春日社との違いを強調するためにあえて「春日」をシュンニチと発音させたと考えられる。

²⁾ 本稿では、木の葉が生き生きと茂っている様子を「青々と」と表現する。「青」は古代、「青垣」「青垣山」などの表現で用いられていた。「春日」において、「青」と「枯」を用いて神の存在を表現する例は多い。

³⁾ これは、神護景雲 2 (768) 年に春日明神が人々に下したとされる御託宣である。『春日権現記絵』の詞書や、『園太暦』観応 3 (1352) 年 5 月 15 日条、『実隆公記』永正 3 (1506) 年 9 月 19 日条に記されていた。現在この御託宣は、中世に創作されたものと考えられている。

⁴⁾ 春日山枯稿は、文暦 2 年 5 月下旬頃から始まった興福寺と石清水八幡宮との争いを契機としている。文暦は 9 月に改元されて嘉禎元年となるが、本稿では春日山枯稿の始まった文暦の年号を用いた。

⁵⁾ 衆徒とは、興福寺の寺人であるとともに在地領主として武力を行使した人々である。

⁶⁾ 村井古道は天和元 (1681) 年に東城戸町で生まれ、寛延 3 (1750) 年に西城戸町で没した。

⁷⁾ 春日曼荼羅に描かれたおおよその場所は以下を基準に判断した。西限は春日宮曼荼羅に描かれている春日社の一の鳥居の位置から、東限は春日曼荼羅に描かれている春日山の尾根線から判断した。北限と南限は春日曼荼羅では霞を用いて場所の省略が行われており、描かれた場所の判断が難しい。しかしながら、南限は「春日」の社や祠が存在する場所と社家などの人々が暮らす場所との境が鷺川であることからこの川を境とした。北限は水谷川の左岸に「春日」の摂社水谷神社があり、なおかつこの川の水が「春日」の神聖な水として使用されてきたことと、川の以北が東大寺の境内になることから、水谷川を境とした。なお、春日宮曼荼羅には御蓋山の北方に水谷川以北の別の山の山麓が描かれていたため、水谷川上流域は水谷川右岸もやや含めることとした。

⁸⁾ この史料は東城戸町有資料に含まれている。奈良市教育委員会 (2002) 『奈良市歴史資料調査報告書 18—東城戸町有資料—』奈良市教育委員会。この展覧会では、春日宮曼荼羅が 14 幅、春日鹿曼荼羅が 21 幅陳列された。展覧会における春日曼荼羅の総数は 60 幅であった。本稿で扱う以外の春日曼荼羅は、現在の奈良の「町」の春日講がそれらを所有していないことから、本稿では言及しないこととした。

⁹⁾ 表 1 には、この史料にない京終町の春日曼荼羅をも加えた。史料によれば春日曼荼羅の所有者名は、西城戸町、東城戸町、東向中町、南市町、餅飯殿町は「町」共有であり、それ以外は個人であった。しかしながら現在の春日講では、春日大社での神楽奉納や、春日曼荼羅を儀礼のために博物館から持ち出す際などに、町の名前でなく代表者の個人名を記す習慣がある。このことから本稿では、所有者名が個人名であっても「町」が春日曼荼羅を所有したと判断した。

¹⁰⁾ 後述の京終町の聞き取りでは、人々は春日曼荼羅という信仰の対象を、美術品として鑑賞する態度に抵抗を示す傾向があった。明治期の京終町の人々も現在の住民と同様に抵抗を感じ、春日曼荼羅を展覧会に出品しなかったのではないかと考えられる。推測の域を出ないが、明治 39 (1906) 年において春日曼荼羅を所有した「町」は、展覧会目録の「町」よりも多かったと考えられる。

-
- ¹¹⁾ 昭和 3(1928)年から昭和 4(1929)年にかけて、高田が春日社の石燈籠のある場所とその作成年に関する詳しい調査を行った。本稿は高田の調査を再録した、喜多野徳俊(1995)『春日の神の石燈籠』近代文藝社を使用した。
- ¹²⁾ 山田は昭和 38(1963)年から 3 年がかりで春日講が存在した町と、昭和 39(1964)年の 1～2 月に町として春日大社に参拝し神楽をあげ祈祷をおこなった町を調査した。本稿はこの 2 種類の資料から、昭和 38 年ごろに春日講を内包する活動が存在した「町」を特定した。
- ¹³⁾ 柳の芽吹きは 3 月くらいであり、梅は 2 月から 4 月に開花し、古くから日本人に親しまれてきた山桜は 4 月から 5 月の開花である。したがって、柳の芽吹きと梅と桜との開花が同時に起こることは稀である。しかしながら、柳はその生命力から神霊の降臨する神の木として、梅は中国の影響を受けて古代日本での花の象徴として、桜は中世以降の日本の花の象徴とみなされてきた。このことから、柳の青々さと梅・桜の開花は、春の象徴と読むことができよう。
- ¹⁴⁾ 京終町の春日曼荼羅と他の「町」のものとの違いは、製作時期、月輪らしきものの有無、円鏡の内部の仏の描かれ方の差異、鹿の足元の雲の有無、御蓋山らしき三角形の山の存在の有無である。
- ¹⁵⁾ 春日講式については、行徳真一郎(1999)が詳しい。
- ¹⁶⁾ 春日社では一般神社の月次祭に相当する旬祭が、保安 2(1121)年から現在まで、毎月 1 日、11 日、21 日に行われている。春日大社編(1995)。
- ¹⁷⁾ なお京終町近郊の東九条では、春日曼荼羅を所有して類似の儀礼が行われているが、ここは近世に「町」ではなかったので取り上げない。また三綱田町では現在でも春日講が行われており、平成 13(2001)年までの儀礼の内容は春日曼荼羅を所有する春日講と類似したが、三綱田町の用いた本尊は伊勢・八幡・春日が書かれた三社託宣のため、ここでは取り上げない。
- ¹⁸⁾ 平成 13(2001)年 1 月 21 日に、同町の春日講の頭屋である増田音明氏の家で、同氏とそのご家族と同町の講員である萩原正弘氏に話を伺った。この日は春日講の行われた日であった。
- ¹⁹⁾ 本稿では現在の春日講の人々が語るトウヤという音を、近世史料の『南都年中行事』の表記に従い、頭屋と表現することとする(2 章 3 節参照)。
- ²⁰⁾ 神主は、以前は頭屋座講を行う北京終天神社の神主であったが、今は氷室神社の神主である。
- ²¹⁾ 石燈籠には、以下の記載がある。「元和二年丁巳三月吉日春日社 奉寄進 為二世安楽也 京終町春日講中各々敬日」。山田(1981:114)。
- ²²⁾ 山田(1981:116)。
- ²³⁾ 平成 13(2001)年 2 月に、東城戸町の上川路子氏に伺った。上川氏は、昭和初期の生まれで、近年まで東城戸町の自治会の会計委員であった。

第4章

近世春日社の神領の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰

—春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析から—

I. はじめに

本稿は、近世春日社の神領民の人々が、聖地である御蓋山や春日山を、彼らの文化を介してどのように信仰していたのかを、春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析からおこなったものである。

奈良の水田では、松苗や杉苗とよばれる稲の早苗を真似てつくった模造苗が、各家の水田の水口に季節の花や寺社仏閣のお札などとともに飾られている風景をみかけることがある。このうち、かつて春日社の神領であった地域の水田には、毎年ゴールデンウィークのころに、春日社の御田植の祭によって春日の神の気が込められた松苗と呼ばれる稲の模造苗が、水田の水口に飾られていることがある。

春日社の御田植の祭は、中世初期にまでさかのぼることができる古くからある祭である。奈良県下では、春日社の御田植の祭と類似する御田植祭が、東大寺境内の手向山八幡宮や天理市の石神神宮、三輪の大神神社や吉野水分神社などの大きな神社や、様々な村々の鎮守の神社などで行われている。

武藤（2006）によれば、奈良県下にみられる御田植祭は、田遊びに相当する御田植祭がほとんどで、年の初めなどに、牛役や田男役が、砂をまいた神田を耕したり、松葉でつくった苗を植えたりなど、模擬的な農作業が演じる。年初の予祝儀礼としての田遊びがこれほどよく見られる地域は珍しく、日本で行われる御田植祭の多くは、早苗を田に植え替える田植の時期に、田植え歌を歌ったり踊ったりしながら、実際に田植えを行うものである。

藤本（2008）は、奈良では「オンダ」（御田）と呼ばれている、田遊びの系統に属する奈良県内の各村々の御田植祭を詳細に調査した。行事の奉仕者は、神社ないし伝承地区の役員や水利組合員などである。県内の各地域ではほぼ共通する要素は、牛耕の所作、農作業の過程で田植えまでしか演じない点、行事後に早苗に見立てた模造苗を配布する点、模造苗を苗代播種時に利用することである。模造苗は、松や杉などの植物で作られ、これに種籾が添えられていることが多い。奈良県の平坦部では、模造苗は松苗の使用例が最多である。模造苗は、苗代播種の際に、主に水口に寺社の札や花などを添えて飾られる。奈良県の平坦部の人々は苗への意識が強く、苗を移植する田植えは苗代作業の延長としてとらえる傾向がある。藤本は、オンダ行事から、人々の苗に対しての強いこだわりがよみとけると指摘し、オンダ行事が、種籾から苗代播種を経て、苗が田に移植される田植えの段階までを中心とした祈願行事であり、その効力は主に苗代段階において期待されたものである、と指摘した。

春日社の御田植の祭や、そのほかオンダなどで配布された松苗などの模造苗は、水口祭の時に、各農家の水田の水口に飾られる。徳田（1981）によれば、奈良県では正月11日、3月や4月の籾蒔きの前、籾蒔きの頃、田植え前の頃の、4つの時期のいずれかに、水田の水口に、松や杉で作られた松苗や杉苗などの模造苗を、お米、お花、寺社仏閣で配るお札などとともに、水田の水口に供えることが多い。時期としては、籾蒔きの頃が一番多く、これをヨコテ祭、苗代祭とも呼ぶ。

先行研究において、奈良県下の御田植祭の諸相や水口祭の研究に関しては、上述の研究も含めていくつかの研究がみられるものの、春日社の御田植の祭とその祭で用いた松苗を使った水口祭を、連続した祭として取り扱った研究は皆無である。また、春日社旧神領の人々からみた春日信仰を、松苗儀礼から分析した研究も皆無である。本稿はこの点において新しい。

II. 春日社の神々と水

春日社は神護景雲2(768)年に藤原氏により創建された神社である。それ以前は、この一帯には榎本社があった。春日社ははじめ、常盤国の鹿島の神であるタケミカズチの命、下総国の香取の神であるフツヌシの命を祀り、その後河内国の枚方の神であり、藤原氏の祖先神であるアメノコヤネの命とそのヒメ神の四神を祀った。

本章は、大東(1995)と横山(1996、1997)の先行研究に負うものである。

春日社の本社である四神の中心となる神はタケミカズチの神であり、その根幹は水神である。このことを大東(1995)は、史料や第一殿のタケミカズチの命を祭る第一殿の右奥に浮雲の井という井戸があることなどから説明している。

古代の春日信仰はタケミカズチの命を中心とし、藤原氏の氏神としての側面が強かった。しかしながら中世以降の春日信仰は、中世初期に誕生した若宮社への信仰が盛んとなった。若宮社は、本社四神と同格扱いされ、本社とは異なる独自の祭祀集団を幕末まで抱え続けた。中世から幕末まで、本社四神は大宮と呼ばれ、若宮社は若宮と呼ばれた。本稿では若宮社のことを、若宮と呼ぶこととする。この若宮を支えた人々は、若宮の祭祀に深く関わる興福寺であり、また大和国の農民を中心とする庶民であった。中世から近世にかけて春日の若宮は、大和国の人々によって深く信仰される存在であった。

春日の社伝による若宮の祭神名は「五所の王子」であり、若宮の出現に関しては、春日社の古伝である長承4(1135)年の『長承注進状』の中の「若宮御根本縁」の末尾に、「依見出、

長保5(1003)巳時、從四殿板敷、心太様者三升許落、暫程在、從件物中仁五寸許ナル^{クチナハ}蛇^{ココロフトヤウナル}出、從乾柱下登、入四殿内畢、隨彼心太様者失畢、即時、神宮預是忠奉見記之、」とあり、若宮は、本社比売神を祀る第四殿の床裏に生じたトコロテン様の物体から小さな蛇として現れたとされる。若宮は初めの姿が、水の精である蛇なのである。若宮は長承年間の洪水飢饉のときに創建され、保延2(1136)年から大和国一の祭である春日若宮おん祭が始められた。若宮は、その誕生のいわれや、創設時期からも、水神の要素が強い。若宮にも、タケミカズチの神と同様に、社殿の手前に若宮の井と呼ばれる井戸がある。

春日社の神体山である御蓋山山頂にある本宮神社や、その背後にある春日山山頂付近にある、高山神社、鳴雷神社、神野神社、上水谷神社、大神神社の五社は、春日信仰において重要な神社群であるが、その祭祀に関しては、春日の神職がかかわることがあったものの、その支配権は平安後期から幕末まで興福寺が握っていた。これら6つの神社はすべて、水神である。

御蓋山頂の本宮神社は、タケミカズチの命が鹿島から春日に降り立った場所であり、春日信仰のきわめて重要な聖地である。ここは、中近世にかけて、水神、殊に祈雨神として信仰され、雨乞いの神事が盛んに行われていた。昭和16(1941)年に発見された経塚遺跡の出土品から、中世から近世にかけて、興福寺僧属徒らによる祈雨祈祷の跡が読み解ける。

春日山の五社は、雨乞いの聖地としての信仰が厚かった。近世には農家の要請により、祈雨祈願のために神官数名が登山し、高山神社、鳴雷神社、神野神社、上水谷神社、そして御蓋山山頂本宮神社へと巡拝し、百座、二百座の中臣祓を上げるのが通例であった。五社のうち、鳴神神社と神野神社は春日山の分水嶺に位置し、雨水を受ける天水系の水分神であり、高山神社と上水谷神社は湧水湿地に位置し、大地から、水が湧き出る地水系の水神である¹⁾。

春日山の五社のうち、鳴神神社は、貞観元(859)年の『三代実録』に初見する式内の古社で、2月と11月の祈年祭と新嘗祭は中央から中臣の官人が差遣されており、中央においても重視されていた神社である。神社の前方には、神社が見下ろす形で龍王池という池がある。鎌倉初期成立の『古事談』(第五神社仏等)には、「室生龍穴者善達竜王之所居也、件龍王初住猿沢池、昔、采女投身之時、龍王避而香山春日山南也、件所下人棄死人、龍王亦避住室生

穴・・・」とあり、龍神が、初めは猿沢の池に住み、その後春日山の南の香山を示す鳴神神社に移り、最後に室生龍穴に移ったという内容が書かれている。寛政2（1461）年9月24日条の『大乘院寺社雑事記』にも「当竜王ハ善女竜王ナリ、室生山ノ本所云々」と記されている。神社の前の龍王池は、いかなる炎干にも枯れないといわれており、中世以降祈雨の聖地として、信仰されつづけてきた。興福寺の僧侶はここで八講を修した。昭和初期に社前の龍王池から発見された石製塔婆である経筒には、正安3（1301）年に祈雨儀式を行ったところ雨が降ったという内容の銘文が彫られていた。近世以降近年にいたるまで、近隣の村々でも信仰の対象としてこの龍王池の水をいただいたりしており、なかには雨乞いのためにご神体を盗む村もあったりした。なお、鳴神神社という名称は明治8（1875）年からで、それ以前は一般に香山龍王社と呼ばれていた。

猿沢の池や鳴神神社の龍王池に住んだと信じられる龍神が落ち着いたとされる室生は、古代より龍神信仰の聖地として、祈雨、止雨を祈る場所であった。室生龍穴への国家的な祈雨は、弘仁9（818）年の『日本紀略』を初出として、平安時代だけでも37回に及ぶ。室生寺は、平安京遷都に際し、地相を占った僧の一人であり興福寺僧賢憬によって建立され、興福寺の影響の極めて強い場所であった。室生寺は龍穴神社の神宮寺であり、室生龍穴は龍穴神社のご神体である。

同じくこの龍神が初めに住んだとされる猿沢の池は、古くから龍神信仰のあった池である。『興福寺流記』には、猿沢池は龍神の住む池で、どんな干ばつにも水が枯れないとある。応安3（1370）年の8月の条の『細々要記』にも、猿沢の池から午の時に龍が昇天した記録がある。

中世に作られた能である「春日龍神」は、春日の神が明恵上人の入唐渡天を思い止まらせようとし、能の後半で春日の神は龍神となって明恵上人の前に現れ、釈迦の一生を明恵に示し、最後は猿沢の池に姿を消す物語である。この物語からも、中世の春日信仰において、春日の神が龍神として信仰されていたことが伺える。

また、近世までは興福寺が主催していた春日若宮おん祭では、馬長兄に従う被者が、龍龍の作り物を載せた龍蓋をかぶる。これは、五穀豊穰を願い雨乞いを祈る意味が込められていると口伝されている。この姿は、近世のおん祭を描いた祭礼図でも、ほぼ同様の姿で描かれている。ここからも、若宮信仰が龍神信仰と重なっていたことがうかがえる。

民間における水神信仰としての春日信仰としては、まず、室町時代からの祈雨神事として、雨乞い踊りや参道に燈籠をあげることが流行したことが挙げられる。たとえば、『大乘院寺社雑事記』の文明7（1475）年7月28日の条には、南都の郷民が雨乞いのため、社頭から興福寺南円堂まで「郷々の燈籠を懸く」とある²⁾。江戸の中頃になると、雨乞い行事として、猿沢池の底堀り、春日御間道の百度参り、万燈、念仏踊りの一種であるナモデ踊りなどが行われていた。

以上のことから、春日社は創建当初から水神としての要素が強かったものの、若宮が創建された中世以降は、若宮や鳴神神社、本宮神社や春日山の五社、猿沢池や龍神池や室生龍穴につながる龍神信仰などを通じて、水の神として、特に祈雨の神として、広く大和国の庶民に信仰されていたと考えられる。

一方で春日では、木々の青々さを重視する信仰文化がある。春日社の神体山である御蓋山やその背後の春日山は、長く人々の立ち入りが禁じられた場所であり³⁾、神の坐す聖地であった。中世の春日では、御蓋山や春日山の木々が青々としていることが、山に神が坐す証であり、山の木々が枯れていることは、山から神が去った証であるという物語が、広く信じられ続けた。実際に、山の木々が枯れたという現象が、鎌倉初期から江戸時代末期までに十数

回起こっている。この「神木枯槁^{しんぼくここう}」が起こった場合は、中臣氏による七日七夜の祈祷や、特別の神田で収穫された霊穀を奉納するなど、所定の形式の儀式を行えば、神は山に戻ると信じられていた。

木々の青々さの青とは、木々が青々と茂っている様子をさす。春日の信仰文化では、木々を生命のエネルギーに満ち溢れた青々とした姿にするのは、神の力によると信じたと考えられる。中世から近世にかけて作られた春日曼荼羅では、御蓋山や春日山や春日社境内の木々が青々とした様子で描かれており、この曼荼羅は今なお奈良の町の人々によって信仰されている。

春日では、木々の中でも一年中葉が青々と茂っている、榊やナギや杉や松を重視した。榊は、春日明神の御正体を現す神聖な木であった。時代が下ると、榊に代わってナギが用いられる場合もあった。杉は古代からある春日四社のご神木として、松は中世から始まった春日若宮のご神木として重視された。たとえば春日本社では、中世の『春日権現験記絵』に影響の杉が描かれており、現在でも本社境内には大きな杉がある。一方若宮では、大正末まで若宮境内に大きな松の木があったことや、春日若宮おん祭の御仮屋は松で作られることや、おん祭で芸能が披露される場が影響の松であることなどがあげられる。

以上のことから、中世以降の若宮を中心とする春日信仰を端的にまとめると、水への信仰と、青々とした木々への信仰といえることができる。また、植物は水を吸収して青々と茂ることから、この二つの信仰の根は一つであるといえよう。水の力によって木々が青々と茂るという思想は、陰陽五行の五行の思想⁴⁾に照らし合わせてみても、水は木を生む性質があることから、これは五行の循環の思想にも当てはまるものである。

Ⅲ. 春日社の御田植の祭

春日社の御田植の祭は、平安末期の長寛元(1163)年に始まり、近世までは毎年正月八日以降の申の日に行われ、明治5(1872)年からは、3月15日に行われている。

春日社では、明治元(1868)年の神仏分離令や、その後の興福寺の廃寺などをきっかけに、神社が大きく再編された。近世まで興福寺の影響が強く、春日本社とは異なる独自の神職や巫女を抱えていた若宮は、明治になり春日本社の摂社となった。そして、若宮に常駐する神職や巫女などはいなくなった。また明治になると、近世までの太陰太陽暦から、太陽暦に変更された関係で、祭の日程も変更されることが多くなった。明治以降、祭の奉仕者や日程などは再編されたと考えられる。

現在の春日大社では、午前10時から春日本社中門御廊の座にて神職たちによって行われる儀式を御田植祭りと呼び、その後午前11時頃から行われる巫女たちの田舞などを御田植神事と呼んでいる。現在では、神職も巫女も春日本社に属している。本稿で取り扱う祭は、現在は御田植神事と呼ばれている祭りである。史料では、後述のようにこの祭を、単に田植と呼んでいる例が多い。本稿では便宜上、歴史的に行われてきたこの祭を、春日社の御田植の祭と表現することとした。

春日社の御田植の祭の特徴は、以下の先行研究により、若宮の拝殿巫女が中心となって行ってきたこと、正月の申の日を重視し続けてきたことと、この申の日取りは水を意識したものであったこと、祭の頃の天気や大地に水の気配が現れることを吉とする思想があったことがわかった。

大東(1996)は、御田植の祭を史料から明らかにした。大東によれば、若宮神主の日記『中臣祐定記』の寛元4(1246)年の1月18日の条に、「今日、田植の義あるべくも、行幸の還御、酉の刻の間、夜に入る田植えは不吉の旨、巫等に申す、延引して晦日たるべき由云々、」とあるのが、現在確認できる御田植の祭の最古の記録である。この内容は、この年の1月8日以降の最初の申の日である18日は、たまたま嵯峨天皇の春日行幸と重なったので、次の申の日の30日に延期したというものである。なお、同じ『中臣祐定記』の正応2(1289)年の1月11日の条に、「次に、若宮田植も来る十六日に相当すると雖も、今度の申日二十八日に勤任せしむべき由、拝殿へと祐春下地する」とある。この二つの史料から、御田植の祭は申の日に行くことを重視し続けてきたことがわかる。また、春日の御田植の祭が若宮の拝殿巫

女を中心に執り行われていたことも、巫等、拝殿の記述からわかる。

鹿谷（1990）は、御田植の祭が継続的に行われつづけてきたこと、当初から御田植の祭が若宮拝殿の巫女を中心に行われていたことを指摘する。『春日者記録二』の「中臣祐賢記」における文永10（1273）年の正月18日の条には、「田ウへ祐賢下知拝殿云々、近代若宮ノ田ウへ無下略定之条、以外次第也、速如昔可被致丁寧之由、以神殿守春任申送之、仍今日丁寧云々」とあり、ここからこのときすでに御田植の祭が若宮によってなされることが当然となっていたことが伺える。延宝8（1680）年の「春日社年中行事」には、「上申日自七日以後、巫女等勤仕御田植、而除凶年難祈於年穀豊者也、之式自長寛元年始而行之」とあり、ここからも御田植の祭が巫女中心で行われたことがわかる。なおこの史料からは、御田植の祭がその年の穀物の豊作を祈るものであったことも伺える。

元文5（1740）年の『南都年中行事』からは、江戸時代中期の御田植の祭の様子がわかる。「御田植役人は若宮拝殿から務める。早乙女四人拝殿女蒔・・御田三箇所 若宮拝屋 大宮林檎庭 榎本社石壇の下・・松苗、櫛等は早苗を表す・・」。ここから、この時期には、若宮や巫女が中心となって御田植の祭を行っていたこと、御田植の祭を行う場所が現在と同様に、若宮、大宮、榎本社社の3か所であったこと、松苗は早苗を表すものであったことなどがわかる。

吉野（1993）は、春日社の祭が申の日に多く、この理由の一つに申が水と関わるからであることを明らかにした。吉野によれば、春日大社の例祭である春日祭は、明治維新前は毎年2回、旧暦2月と11月の上申日に行われており、別名「申祭」といわれたこと、春日の聖地である御蓋山には、本宮神社や高山神社、鳴神神社など多くの摂末社が祀られているが、そのご祭神の多くが水の神であり、その祭日が水と関連する日取りとなっていることを指摘する。吉野によれば、申は12干支のうち、申・子・辰の水の三合の始まりを表し、申の日取りを選ぶことは、水の始まりを表すとしている。吉野の指摘から、御田植の祭が申の日取りを重視した理由として、水への信仰があったことがわかる。

奥野（1981）が取り上げた興福寺の大乗院や多聞院の記録からは、御田植の祭の頃の天気や大地に、水の気配が現れることを吉とみなす思想があったことがわかる。『大乗院寺社雑事記』の文明5（1473）年正月16日の条には、「春日御田植也、田舎輩参詣、深雨也、為田作吉事歟」とあり、御田植の祭の時に降った深雨を田作りの吉事とみなしている。また、『多聞院日記』一の永禄9（1566）年正月15日の条には、「御田植在之、暁ニ少雨下、一日天気快然、夕部ニ少雨下、仕合一段、熟年之瑞相也云々」とあり、御田植の祭の朝夕に雨が降ったことを、水が豊かな年になる象徴とよみとり、吉としている。同日記の天正19（1591）年正月23日の条には、「近日當社御田植在之、足元濕潤一段吉兆、珍重々々」とあり、御田植の祭が近づいて、大地が湿っていることを吉兆とみなしている。『多聞院日記』四の天正20（1592）年正月11日の条には、「當社御田植壬申日也、雨降豊熟之瑞、珍重々々」とあり、御田植の祭で雨が降ったことから水の豊熟さを読み取り、珍重なこととしている。

次に、現在の御田植の祭の様子を記す⁵⁾。現在は御田植神事と呼ばれている御田植の祭は、大きく分けると三つの所作から成り立つ。まず初めに、農民に扮した神職たちによる田づくり、次に8人の巫女たち⁶⁾による田舞、最後に巫女たちによる稲の種粃と松苗と小さな角餅を大地に蒔く所作である。御田植の祭は、牛役、牛使い役、神職の田主、楽人、早乙女の巫女たちにより行われる。

午前11時ごろ、若宮で神事の身支度を整えた人々は、若宮から春日大社の本殿前にある林檎の庭へと歩いていく。そして、本殿に向かって左側に巫女が、右側に音楽を奏でる4人の神職たちが並ぶ。この間の空間を田に見立てる。

まずはじめに、牛使いが牛に唐鋤を曳かせて田を耕し、次に田主が鋤で田を耕す。次に牛使いが牛に馬鋤を曳かせて田を耕し、最後に田主がこまざらえという農具で田をならす。これで稲の種粃をまく前の田づくりが終了する。

次に、8人の巫女たちが田の中で、以下の歌に合わせて田舞を舞う。1歌は2度、2歌は1

度、3 歌は 2 度、のべ合計 5 歌、歌われる⁷⁾。

1 歌：わかたね うえほよ なえたね うえほよ おんなのてに てをとりて ひろひろとるとよ ヤレヤレ・・・

2 歌：みましも しげや わかなえ とるてやは しらたま とるてこそ しらたまなゆらや とみくさのはな ヤレヤレ・・・

3 歌：ふくまんどくに ほんどくへ うへちらし てにてをとりて ひろひとるよ ヤレヤレ・・・⁸⁾

1 歌は、若種植えほよ、苗種植えほよ、とあるように、稲の種籾を植える歌であり、2 歌は、若苗とる、とあるように苗代田から茂った早苗を取る歌であり、3 歌は植えちらし、とあるように早苗を田に植える田植えの歌である。舞は歌の歌詞に沿った舞である。そして、3 歌の 2 回目の「うえちらし」の時に、巫女が箕の中の松苗二束を一束ずつ、手で田に落とし、そのあとに箕の中の稲の種籾と角餅を、松苗の上に撒き落とす。図 1 は、巫女が松苗を田に蒔く様子である。そして、ヤレヤレの歌とともに巫女が田から去る。これで終わりである。終わった後は、参詣者たちがこぞって、舞の後の田に見立てた庭に入り、蒔かれた松苗や稲の種籾や角餅を拾う。



図 1 春日社の御田植の祭で、巫女が松苗を田に蒔く様子
(2007 年 3 月 筆者撮影)

御田植の祭は、はじめに春日大社本社で行われたのち、同じ神事を榎本神社の前、最後に若宮の前で行う。そして 12 時 15 分ごろ、祭はすべて終わる。

以上のことから、春日社の御田植の祭の特徴をまとめたい。現在の御田植の祭は、田づくり、稲の種籾植え、早苗の田植えの農作業を、季節を先取りして神の前で行っていた。これは、稲作の予祝儀礼と呼ぶことができる。予祝とは、あらかじめ祝ってしまうことで、あとから続く現実がその通りになることを祈るものである。正月や年の早い時期に行われる田遊びがこの類いの稲作儀礼に属すが、春日社の御田植の祭はまさにこの予祝儀礼に属する。そして人々は、この儀礼を春日の神の前で行うことを通じて、春日の神の力が、祭で用いた稲の種籾や松苗や角餅に込められたと信じたのだと考えられる。

それでは、春日の神の力とは何か。儀礼で大地に蒔かれたものが稲の種籾と早苗に見たてた松苗と角餅であったことから、春日の神は稲の種籾を早苗に育て、餅が象徴するような米に育てる力があると信じていたと考えられる。つまり、稲を实らせる力である。その中でも、儀礼が稲の種播きや早苗の田植えを重視し、また松苗を重視していることから、人々は春日の神が、稲作の一連の行事の中でも、稲の種籾を青々とした松苗のような早苗に育てる力があると信じていたと考えられる。

この儀礼は長く、若宮の巫女が中心となって行ってきたことから、御田植の祭を通じて人々が祈った春日の神とは、春日の若宮を中心とした神であったと考えられる。そして、この儀礼が申の日に行われてきたことから、人々は春日の神に、水に関する聖なる力を期待したのだと考えられる。

IV. 春日社の松苗

春日社の御田植の祭で用いられた松苗は、図2である。2～3本の松葉の枝を束ねて、根本の方を紐で結んである。松苗の根本の方の内側には、5粒ほどの稲の種籾が、白い紙である御幣に包まれていて、それを松の枝葉で包んでいる。図3は、その稲の種籾である。松苗は、稲の種籾と松の葉から成り立っている。この松苗は、稲の籾種が発芽して、青々と茂る早苗になった姿を象徴していると読み解くことができる。松苗の姿は、稲の早苗そのものである。



図2 松苗（2007年3月筆者撮影）



図3 松苗の中に包まれている稲の種籾（2007年3月筆者撮影）

松苗に関する研究は、大東（1996）によるものがある。大東によると、松苗に関する古い記録は、春日の社記『春夜神記』にある。この本はいくつかの書写本が存在するが、最も古いものは前田家の尊経閣所蔵本で、永享9（1437）年の奥書がある。原文は漢文体であるが、本稿では大東による読み下し文を載せる。「大明神、枚岡より南都白毫寺の前なる焼春日に移り住み給う、その後本宮に移ります、（中略）御遷座の後、雷火落ちて之を焼く、故に焼春日という、その前なる田を杉町という、大明神、杉葉をうえ給えばすなわち米となる、故に当時も春日の田植に、杉跡より生え出たる白毫寺の松葉を取りて、之を種く作法あり、杉の木なき故なり云々、この杉町の稲粃を明年出来まで之を置き、御櫛等枯変の時、臨時の神楽にこの米を持ちうる故なり、（下線筆者）」

このことから大東は、少なくとも室町時代には、春日社に松苗の信仰文化が存在していたことを明らかにした。また史料にある「杉跡より生え出たる松」は、春日信仰が杉を象徴するタケミカズチの命への信仰から、松を象徴とする若宮信仰へと移行したことを象徴するものであると指摘する。史料の下線部の記述から、春日の神が米を作る力がある神であると信じられていたことが分かる。さらに、この松苗を用いて田植を行って実った稲は、普通一般の米ではなく、春日山の山木が枯れる時に供えられる特別の霊穀とされたのである。

以上のことから本章をまとめる。まず、現在の松苗の形が、稲の種粃と青々とした松葉で形作られており、これが青々と茂る早苗を表すものであったことから、この松苗の形は、春日の神が稲の種粃を青々とした早苗にする力があるという思想を視覚化したものであると読み解くことができる。次に史料から、若宮を象徴する木である松の葉を用いた松苗の信仰文化は、かなり古い時代から存在していたこと、そして若宮を中心とする春日の神は、松葉を米にする力があると信じられていたことがわかった。

V. 春日社旧神領における松苗儀礼としての水口祭

春日社の御田植の祭で用いられた松苗は、近世まで春日社の神領であった農村の、農家の水口祭で用いられる。春日社配布の松苗を用いる水口祭を行う地域は、近世まで春日社の神領であった地域のみである。近世まで、春日社配布の松苗を水口祭に用いるということは、相当の特権的な意味合いがあったと考えられる⁹⁾。

春日大社の神職である北野治氏によれば、近世まで春日社の神領であった奈良市や郡山市に点在する25町のうち、いくつかの町は、今でも御田植の祭の後、町の代表である自治会長などが松苗を取りに春日社へ訪れる。自治会は、農協や水利組合と連携している場合が多い。筆者は、松苗を取りに春日社へ訪れた方々を中心に、春日社旧神領における現在の松苗儀礼の様子を聞き取ることができた。本稿では、以下の5つの町における聞き取り情報を資料として、春日社旧神領における松苗儀礼としての水口祭の意味を考察する¹⁰⁾。

なお、本稿で紹介した町は、すべてかつての農業を生業とする地域であり、町という名称は近世の行政名称である。

1. 石川町

2007年5月に石川町の北口建氏に話を伺った。北口氏は、江戸時代から代々その土地に暮らし続ける農家であり、選挙で選ばれた町の自治会長である。

「自治会は46軒からなるが、そのうち30軒以上は兼業農家で、農業が盛んな地域である。自治会の構成家は、農家組合と水利組合の構成家とほぼ同じである。松苗は、春日社の御田植の祭の後、自治会長が取りに行き、自治会の構成家のうちの農家の家々に配る。松苗は各家それぞれで儀礼を行うものであり、町で行う儀礼はない。松苗は、きれいな水のてっぺんにささげる。つまり、自分の家の田の水の取り口に、松苗をささげるのである。松苗は、つつじやあやめなど季節の花と一緒に飾る。この祭は毎年、5月2日から10日頃に行われる。

それぞれの農家の苗代の水口に、松苗が飾られる。なお、昔の旧神領は、奉行所の人が手出しできないほど、とても強かったと聞いている。」

図4は、聞き取り調査の時に北口氏の水田の水口に季節の花々とともに飾られていた松苗と、北口氏の苗代田である。水は松苗を通過して、北口氏の田の苗代田へとそそぎこまれる構図となっている。図5は、図4の松苗部分を拡大したものである。



図4 季節の花々とともに苗代田の水口に飾られた松苗（2007年5月筆者撮影）



図5 図4の松苗部分を拡大（2007年5月筆者撮影）

2. 高畑町

2007年3月に、高畑町の山田耕三氏（当時78歳）に話を伺った。山田氏は代々その場所に暮らしつづける農家であり、春日社旧神領のまとめ役のような仕事をしていた。

「3月15日の春日社の御田植の祭があった後、代表者が松苗を取りに行き、そして代表者が、町内の各農家に松苗を配る。昔は御田植の祭にも参加していたが、今はしなくなった。5月2日ごろの八十八夜に、田んぼに水を入れる。この通水のとくに、田に松苗を指す。これ

は、よく稲が育ちますようにという祈りだと思う。昔は、苗代田に水を入れて種をまき、水の取り口に松苗を飾っていた。今は苗代は箱でつくるようになった。今は松苗の祭をやる人のほうが少なくなった。昔は神さまに対して敬信があったし、このようなお祭りはしっかりやっていたが、今の人は、神ごとに対して敬信よりも疑念や否定の感情のほうが強くなってしまったから、多くの人が祭も行わなくなったのではないかと思う。

かつての旧神領は、一段格上の意識があり、旧神領に他の地域の人は手を出せないような感覚があった。我々にとっての春日社は若宮さんが中心で、春日大社の本社は藤原さんのものという感覚がある。」

3. 井戸野町

2007年3月に、井戸野町の奥田清司氏（当時79歳）に話を伺った。奥田氏は、代々そこに暮らし続ける農家である。それとともに、春日社で神へささげられる米を、井戸野町にある春日社の神田で作っている。

「松苗は、旧神領しかもらえない特権的なものである。隣の村は、領が違うから貰っていない。井戸野は、周辺の9大字が旧神領で、そこではどこでも今も松苗をもらってきている。井戸野だけでも70軒ほどあり、農家の人だけが松苗をもらう。

松苗は、3月ごろにもらってきて、1カ月、家の神棚に上げておく。5月に苗代と一緒に使うが、このときにはすでに茶色になっている。松は、春日さんの山にある松で、30センチほどに切ってある。御幣が入っていて、その中に靫が入っている。

松苗は、苗代の水口に5月1日～10日頃に指す。そえ花として、さつきやつつじ、チューリップなどを供える。松苗は 稲の苗が青々とそだちますように、という祈りだと思う。

井戸野の水田は山に近い。川の上流の水は、下流の水に比べると水がよく、土がさらさらしていて良質の米が取れるから、川の上流に水田のある井戸野は良質の米が取れる。ただし、収穫量が少ない。」

4. 今市町

2007年3月と5月に、今市町の阪口信吾氏に話を伺った。阪口氏は農家ではなく、第2次世界大戦後に今市町に開いたケーキ店の店主であり、今市町の自治会長である。

「自治会の構成家は、水利組合の構成家とほとんど重なる。今市町は農家が半分、非農家が半分で、自分は農家ではないが、自治会長になった。自治会長としての初めての仕事が、春日大社へ松苗を取りに行く仕事であった。松苗は農家か、昔農家であった家に配る。

松苗は、竹の木の先を割って、その中に松苗と季節のお花を活け、それを各農家の苗代の水口にささげる。今は苗をハウスで作る農家も多いが、ハウス栽培であっても松苗だけは、ハウスの外の田の水口にさしている。農家の人々は、松苗は縁起物として神棚に祀っている。5月の上旬になると、今市町の多くの水田で、水口に松苗を飾る風景を見ることができる。」

5. 東九条町

2001年4月に、東九条町の武村健氏（昭和9年生まれ）に話を伺った。武村氏は、東九条町の水利組合の幹事である。

「毎年3月中旬に水利組合の代表が春日大社に松苗を100個もらってきて、それを各家に配る。昔は春日講がもらいに行っていたが、今は水利組合になった。水利組合と春日講は参加者が重なるものの、水利組合は田圃を作る人々が参加し、春日講は戦前の地主層が多いことから、春日講よりも水利組合のほうが参加者は多い。

松苗は、水田の端っこである水口に、苗代を植えるところにさす。松苗と季節の花を、苗代の入り口につきさす。だいたい、5月の連休の頃に行く。松苗は、そのところには枯れていることもある。

昔から東九条では、八幡さんと春日さんだけは、そそうがないようにという感覚があった。

八幡さんは、東九条の氏神さん。春日さんは、本来なら若宮さんへの信仰。今は若宮さんに受け付ける場所がないので、春日大社に行く。東九条は、春日さんの旧神領である。」

6. 水口祭のまとめ

以上の5つの事例から、春日社旧神領で行われてきた松苗を用いた水口祭をまとめたい。まず松苗は、春日社の御田植の祭の後に、自治会長など町の代表者が春日社へもらいに行く。松苗は、町の各農家に配られる。配られた松苗は、ゴールデンウィークである4月下旬から5月上旬の水口祭で用いられる。これは、各農家単位で行われる祭である。水口祭とは、稲の種粃を田に蒔いた苗代田に、その年に初めて水を入れる通水のときに行う祭である。各農家はこの水口祭のときに、自分の家の苗代田に水を入れる水口に、春日社からいただいた松苗を、季節の花などと共にささげるのである。図6は、この水口祭の時の水田を図化したものである。各農家は、自分の家の田に水を入れる水口に松苗があることにより、用水路から流れてきた一般の水が、水口で松苗を通過した水へと変化し、自分の田には松苗を通過した水が流れ込む構図になっている。そして、松苗を通過した水は、苗代田にまかれた稲の種粃に注がれ続ける構図となっている。

松苗を用いて水口祭を行う意味については、語りの中から、稲が育ちますようにという祈りや、稲の苗が青々とそだちますようにという祈り、と感じられていることがわかった。

春日社の松苗を用いた水口祭は、春日社の旧神領のみが行うことができる、特権的な意味合いがあった。春日社の旧神領には、かつて一段格上の扱いを受けた時代があった。そして、春日社の旧神領の人々にとっての春日とは、語りの中から、若宮さんであるという意識があることがわかった。

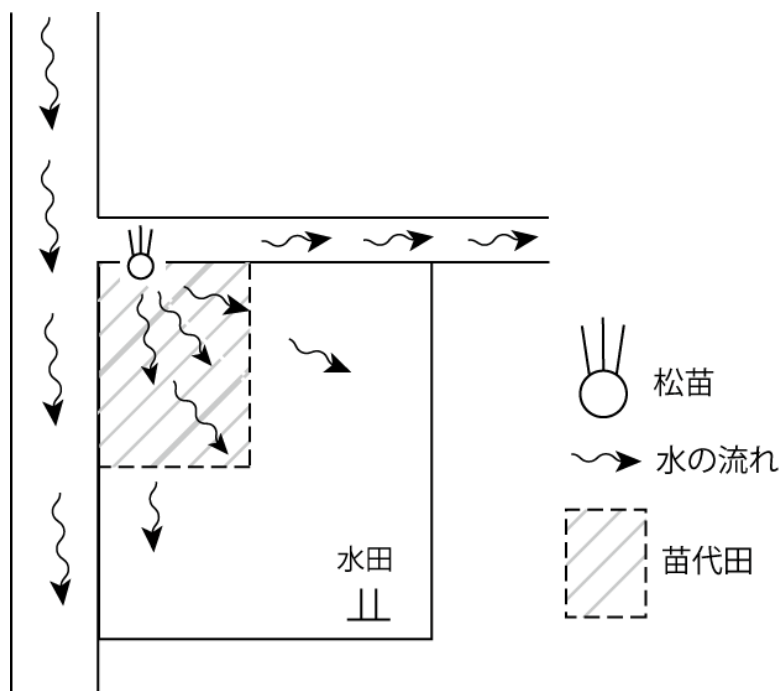


図6 松苗を水田の水口に飾ったときの水の流れ

最後に、春日社の松苗を用いた水口祭における松苗の意味を読み解きたい。松苗を水口に飾ることにより、各農家の苗代田に注ぎ込まれる水は、一般の水ではなく、松苗を通過した水となっている。それでは、松苗を通過した水にはどのような意味があるのか。松苗とは、春日社の御田植の祭によって、春日の神の力が込められたものであった。つまり松苗は、一般の水を、春日の神の力のこもった聖なる水へと変換させる力があると信じられていたと考えられる。図7は、この内容を図化したものである。そして、このときの春日の神とは、若宮を意味していたと考えられる。そしてこの文化は、春日社の旧神領の人々のみが実践できる、特権的な文化であったと考えられる。

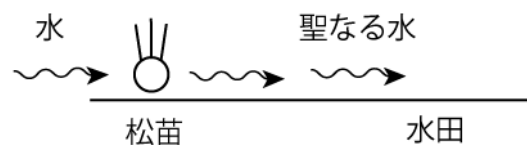


図7 水を聖なる水に変換する松苗の役割

VI. 結論

本稿は、近世春日社の神領民の人々が、聖地である御蓋山や春日山を、どのように信仰していたのかを、春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析を通じておこなうものである。

第2章から、春日の神は水神として信仰され続けてきたこと、そして春日の神は木々を青々とさせる力があると信じられてきたことがわかった。なおこの信仰は、奈良や大和国の人々にとっては、中世の若宮誕生以降、若宮を中心とした信仰であった。

第3章から、春日社の御田植の祭は若宮の巫女を中心として、中・近世まで正月の申の日に行われ続けたこと、この祭は田作り、稲の種粃植え、早苗の田植えまでの稲作作業を神の前で行う予祝儀礼であることがわかった。そしてこの祭を通じて、人々は春日の神、特に若宮の神に、その年の稲の実りを祈っていることもわかった。そして、申の日取りから、人々は若宮に、稲作の中でも水を期待していたこともうかがえた。そして、これらの春日の神の力は、祭で用いられた松苗に宿ると、人々は信じたと考えられる。

第4章から、春日社の御田植の祭で用いられた松苗が、稲の早苗を象徴するものであること、春日の神が松葉を通じて米をつくる力があるという物語が、中世から存在していたことがわかった。

第5章から、春日社の御田植の祭で用いられた松苗を、春日社の旧神領の人々は、自分の田の水田に水を入れる通水のときに、自分の田の水口に飾ることがわかった。このときの田は、稲の種粃が蒔かれた苗代田である。この構図から、一般の水は、水口の松苗を通過して、春日の神の力が宿る、聖なる水に変換されたと、人々は信じたと考えられる。

以上のことから推測すれば、春日社の旧神領の人々からみた春日の神とは、稲の実りをもたらす神であったと考えられる。具体的には、春日社の御田植の祭を通じて、松苗に春日の神の力が込められ、その松苗を自分の家の田の水口に飾ることによって、自分の田の水が一般の水から春日の神の力がこもった聖なる水に変換され、その水が自分の家の田の稲の種粃を、松苗のように青々と茂る早苗に育ててくれると信じていたのだと考えられる。これを表したものが、図8である。

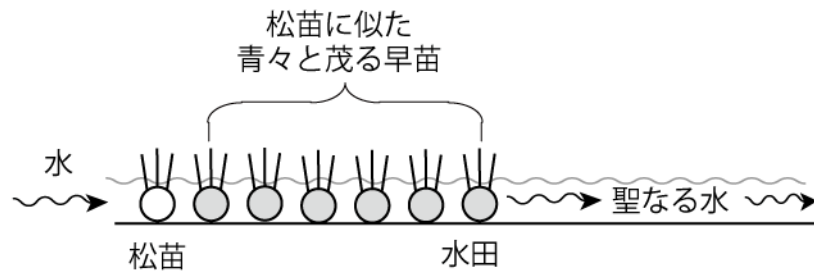


図8 松苗を通じた春日の神の力により、稲の籾種が青々と茂る早苗へと育つ様子

春日の神とは、水の神であり、水の力によって木々を青々と茂らせる神であった。春日社の旧神領の人々からみた春日の神とは、自分の水田の稲の種籾を、春日の神の力の入った聖なる水の力によって、青々と茂る早苗へと育ててくれる神として受け入れられていた。人々は、春日社の信仰文化を自分たちの生活世界に取りこみ、再構成したものと考えられる。

この、春日の神を聖なる水の神とみなす思想は、この地域が春日社の神領であった時代の社会構造下における思想であったと考えられる。したがって、この信仰文化は、近世の春日社神領民が御蓋山や春日山に構築した文化であったと考えられる。

しかしながらこの信仰文化は、明治になり若宮の祭祀集団がなくなったことや、春日の神への信仰が薄れてきたこと、現在の稲作が昔のような苗代田を必要としなくなったこと等々から、消滅しかけている。しかしながら、春日社の御田植の祭と春日社旧神領の人々が行う水口祭の双方から松苗の儀礼を分析することを通じて、本稿では儀礼の中にこめられた春日の神への信仰の世界を読み解くことができた。

なお、本稿で取り上げた春日社配布の松苗を用いる水口祭は、春日社の旧神領の農家により許された特権的な祭であった。一方で先行研究から、奈良県下では松苗などの模造苗を用いた祭が広く行われており、これは全国的にも珍しいことがわかっている。推測の域をでないものの、奈良県下で行われる松苗などの模造苗の信仰文化は、春日社と旧神領の人々による信仰文化をモデルとして、他地域の人々がそれぞれに縁のある寺社仏閣との間で再構成したものや、自らの鎮守の神社で再構成したものである可能性があるのではないかと¹¹⁾と推測される。

注)

1) 地上における水のはじまりは、天から雨や雪として地上に降った水が、山の山頂や尾根に届き、そこから地上を下方に向かって流れ出していくものと、天から降った水が一度大地に浸透し、しばらく地下を通り抜けた後、湧き水として再び地上に湧き出し、そこから地上を下方に向かって流れ出していくものがある。本稿では、このうち前者の類の水を天水系の水、後者の類の水を地水系の水と呼ぶこととする。

2) 現在春日大社で2月と8月に行われる万燈籠は、この燈籠の故事にのっとったものである。

3) 現在、御蓋山は、春日社の管理下にあり、現在でも春日社の特別な行事以外は人の立ち入りを禁じられている聖地である。春日山は、奈良公園の公園の一部として国の管理下にあり、春日山原始林として、人の手を加えない自然な植生の状態で維持されている。

4) あらゆるものは、木・火・土・金・水の5つの要素の調和から成り立つという思想。中国から伝わったものであり、日本の信仰世界にも深く根ざしている側面がある。5つの要素は、互いに生みあう相生の関係と、互いに剋しあう相剋の関係から成り立っている。相生の関係は、木が火を生み、火が土を生み、土が金を生み、金が水を生み、水が木を生む関係。相剋の関係は、木が土を剋し、土が水を剋し、水が火を剋し、火が金を剋し、金が木を剋す関係。

5) 筆者は御田植祭を2007年3月15日に見学した。ここでの記載は、主にその時に得た情報をもとにしたものである。なお後日、NHKが制作した映像に、この御田植祭が記録され、流布されることとなった。NHK(2010)「(DVD) 神が降り立った森で 春日大社 祈りの記録」、NHKエンタープライズ。

6) 前掲6)のNHKの記録によれば、この御田植祭りの巫女たちのことを、八乙女と呼んでいる。踊る巫女の数も八人である。想像の域を出ないが、八乙女の八の数は、北・東北・東・南東・南・南西・西・北西の、八方位に通じており、方位の隔たりなくあらゆる大地を、という意味を込めていた可能性がある。

7) 鹿谷(1990)によると、史料から江戸時代には、このうちの1歌と3歌が使われ続けてきた。明治7(1874)年の『藤のしなひ』(春日大社蔵)には、現在の2歌と、現在は使われていない4歌が追加されており、明治初期に御田植歌の再編成が行われたと考えられる。現在、4歌は歌われていない。4歌は下記のとおりである。「ちはやぶる神の杜のなかりせば春日の原に粟まかましを ヤレヤレ」。

8) 注7)の末文の「ヤレヤレ・・・」は、早乙女が移動する時のお囃子であり、早乙女が所定の位置に着くまで繰り返される。

9) 永島(1963、1993)によると、中世の大和国では「大和は春日の神国」という思想が存在した。春日社の若宮の祭祀に深く関わる興福寺は、春日の神を祀っているという事実を根拠に、大和国で守護職級の力を有していた。そして、興福寺が抱える武士である衆徒・国民が、大和国においては他国の地頭級の役割を果たしていた。後に衆徒・国民は、大和国一の祭りである春日若宮おん祭の祭祀に深く関わることにより、その事実を自らの権力の根拠にした。大和国には「春日の神を祀るものは、その場所の支配者」という思想が存在し、春日を祀る場所や人は、ある種の「不入の権」を有していた。そのため、時の幕府などの権力者といえども、大和国において春日の神を祀る人や場所への介入が難しい側面があった。この思想は、中世においてもっとも強く力を発揮し、近世では江戸幕府の介入によりやや弱まったもののこの思想は維持された。近代以降は、春日社と興福寺の分離や、興福寺の一時的な廃寺などの変化に伴い、この思想は力を失っていった。このように、近世までの大和国では、春日の神を祀るということは、相当の特権を有することを意味していた。

10) 農家における春日社配布の松苗儀礼に関しては、中・近世における状況が分かる史料は、

管見の限り存在しない。農家では、こういった類の儀礼を、文字や絵に残さないためであると考えられる。したがって資料としては、現在の農家における松苗儀礼の情報をうけるしかない。また現在では、旧神領の農家でも、松苗儀礼をおこなう農家は少ない。これは、松苗儀礼の意味が、農家の人々にとっても、わかりにくくなっていることが誘因であると考えられる。松苗儀礼は、近世までの春日社と農家の人々とで構築した世界であることから、近代以降の社会の変化に伴い、松苗儀礼の形は維持されつつも、その意味が不明瞭になっていったことが考えられる。この点において、現在の松苗儀礼は、近世までの松苗儀礼の形を、完全ではないとしても継承しており、そしてそのゆえに、儀礼の意味が人々にとっては不明瞭になっていると考えられる。本稿の5つの町の情報は、現状の史資料の制約を考えると、農家の松苗儀礼を考察するために妥当な資料と数であると考えられる。

¹¹⁾ 永島（1993）によれば、大和国は中近世において、「大和は春日の神国である」という思想が存在し、春日が大和国の実質的な一の宮であったし、また同時に大和国には「春日の神を祀るものは、その場所の支配者」という思想が存在し、春日の神を祀るということは、相当の特権を持つことを意味していた。このことから考えると、本稿で扱った春日社と春日社旧神領の人々が構築した松苗の信仰文化は、旧神領以外の人々にとっては実践したいが実践を許されなかった文化であったと考えられる。

第5章

世界遺産登録後に生まれた春日山鍊成会の人々による

聖地御蓋山・春日山への信仰

—春日大社主催の春日山鍊成会の活動分析から—

I. はじめに

本稿は、現在春日大社が主催する春日山鍊成会の活動を分析することを通じて、現在に生きる人々が御蓋山や春日山という聖地をどのように信仰しつつあるのかについて、分析したものである。

1. 世界遺産登録が場所に与える影響

世界遺産とは、人類共通の宝という理念の下に、1972年のユネスコによる世界遺産条約成立以降、世界中の様々な場所が認定されつつけている記号である。国や宗教や民族等々の違いに関わらず、世界中の人々がその場所に、人類共通の宝としての価値を共有することを促される文化は、世界のグローバル化や均一化という現代的社会の潮流に沿って生まれた文化といえよう。

世界遺産に登録されることが、その場所に与える影響力はとても強い。ローカルな場所が、世界遺産に登録されたことを契機に、グローバルな世界へと投げ出されることになる。その結果、世界中から注目され、数多くの観光客を呼び込み、その変化に伴い、その場所における経済活動が盛んとなるとともに、そこに暮らしてきた人々の生活スタイルや価値観が、変化を促されることとなる。

世界遺産に登録されたことによる場所の変化は、世界遺産登録前に、国内や世界的スケールでは、ほぼ無名に近かった場所であるほど、強く生じるようである。日本国内での動きをみた場合、白川郷や屋久島における、世界遺産登録後の場所の変化は著しく、経済的効果とともに、相当の地域社会の変容を促すことになったようである（才津（2003）、柴崎ほか（2008））。海外では、たとえば中国の麗江では、シンポジウムにおける山村の語りによれば（神田・田代・堀井・山村・石井（2006））、世界遺産登録をきっかけに観光客が増加し、地域に根付いていた少数民族が他方へ移動し、その場所に観光客を相手にする外部の人々が流入し、彼らが世界遺産登録されたその場所で経済的効果を得る傾向があるという。世界遺産登録はときに、その場所の景観を固定化させ、そして景観を支えてきた地域社会を空洞化させ、結果的にその場所をテーマパーク化させてしまう危険性をもはらんでいるといえる。

しかしながら、世界遺産登録以前から国内や世界的スケールで有名な場所においては、世界遺産登録がもたらす力は、登録以前は無名であった場所とは異なるものがある。本稿で扱う春日大社がある奈良は、世界遺産登録以前から国内外の観光客を数多く取り込んできた場所であり、そういった人々を収容する土産物店舗や宿泊施設、観光ガイドの制度等々は、世界遺産登録以前からすでに充実していた。

本稿では、奈良に古くからある神社であり、世界遺産登録以前から国内外の観光客や信者を数多く受け入れてきた春日大社において、世界遺産登録という力が働いた時、何が生じ、そしてどのような変化が生れたのかを、聞き取りや参与観察に基づく調査¹⁾に基づき、明らかにした。

2. 世界遺産登録に対する春日大社の反応

春日大社は、平成 10（1998）年 12 月 2 日、「古都奈良の文化財」の一つとして、世界文化遺産に登録された。登録された場所は、春日大社、春日山原始林、東大寺、興福寺、元興寺、薬師寺、唐招提寺、平城京跡である。

春日大社側は、世界遺産登録前から、すでに国内を代表する観光地の一つであるとともに、日本国を代表する神社の一つであるという自負があり、そのような活動を展開していた²⁾。

しかしながら、春日大社が世界遺産に登録されることになったことから、春日大社の内部では、これを機会に何か新しいことをしてみようという気運がおこることとなった。そして、春日大社の内部の人々に対して、新しい行事や、記念イベントを提案するように促し、それを公募として募集することになった。このときに出された企画の一つが、本稿で

取り上げる春日山鍊成会^{かすがやまれんせいかい}の活動である。

この企画を提出したのは、春日大社の神職で権禰^{ごんねぎ}宜の A 氏である。A 氏は、幼いころから山歩きが趣味で、出身地である群馬県の山々をよく歩いていた。そして、大学を卒業して春日大社に勤務するようになって以降も、大峰山や出羽三山などの修験道の山々の登拝活動に、積極的に参加していた。そして、春日山にも、時間をみつけては一人で登拝していた。

この A 氏が提出した企画は、一般の人々から参加者を募集して、春日山の登拝を行うものであった。

春日大社の背後に広がる山のうち、春日大社のすぐ後ろにそびえ、山麓からはおおよそ三角形に見える山が御蓋山である。この山は春日大社の聖地であるとともに管理下にあり、山頂に春日大社の本宮神社がある。春日大社の本殿に祀られる鹿島・香取の神々は、本宮神社のある場所あたりに天下られたと信じられている。御蓋山は、古くから春日社にとっての聖地であり、一般人の入山は古くから固く禁じられてきており、今でもそれは続いている。一方、この御蓋山の背後に屏風のように見える山が春日山である。ここは現在では、信仰の表れとして杉などの植林の後は見られるものの、原生林の形が維持されている側面が強いことから、春日山原生林と呼ばれている。春日山原生林は、古くは御蓋山とともに春日社や興福寺にとっての聖地として信仰され続けてきた山であり、一般人の入山は固く禁じられてきた山である。しかしながら、明治における神仏分離と興福寺の失墜に伴い、興福寺の影響力の強かった地域が荒廃したことから、国立公園の認定を受けることにより、その荒廃を防ぐ目的から国立公園化された場所である。現在では春日山原始林は国立公園として奈良公園の管理事務所の管理下にあり、一般人の入山が可能であり、登山道も整備されている。近世までは、御蓋山も春日山も、春日社や興福寺にとっての聖地として信仰されてきた場所であり、一般人の入山は固く禁じられてきた場所であり、入山は、神職などの宗教的職業の者³⁾に限られ続けてきた。春日山と言う場合、現在の春日山原生林のある地域を指す場合もあるが、現在の御蓋山と春日山原生林のある山を総称して呼ぶ場合もある。なお春日山は、奈良の人々の水源地にも当たる場所であり、中・近世においては、奈良の町人や村人の雨乞いの対象の山でもあった。

さきの A 氏の提案は、春日大社に勤務する人々の会議において、意見が分かれることとなった。賛成意見としては、A 氏の先輩にあたる方の意見があった。この方は、出羽三山神社の神職の出身で、勉強のためにしばらく春日大社に在籍していた方であった。出羽三山は一般人による神式の登拝活動がすでに行われていたことから、この方としては一般人が春日山に登拝するという行為に抵抗はなかったと考えられる。一方、反対意見としては、歴史研究家でもある神職の方の意見があった。この方は、春日山の歴史の変遷を熟知しているがゆえに、歴史的に初めてとなる一般人の登拝活動に難色を示したと考えられる。そ

の方の危惧は、登拝はきわめて神聖な行為であり、一般人の登拝はその神聖さを汚すのではないか、というものであった。会議の結果、条件付きで、一般人の春日山登拝が認められることとなった。それは、登拝は神聖な行為であることから、一般人といえども、観光客ではなく、あくまで信仰心を持った人々による登拝であること、であった。

Ⅱ．春日山鍊成会の歴史的変化

1. 第一回の春日山登拝の会

企画を提案した A 氏により、春日山登拝の活動のガイドラインが作られていった。

まず、登拝希望者の募集方法である。募集は、春日大社でご祈祷等をした方や、古くから縁のある方々にのみ配られている社報『春日』でのみ、募集することになった。そして、参加費用は、昼食代や祈祷代等の諸経費を含み、1 万円とした。この、募集方法と金額により、A 氏は、観光気分や軽い気持ちの登山希望者を、ある程度、募集段階で排除することができると考えた。

次に、登拝のルートである。世界遺産に春日山原始林が登録されたことを契機に行う会であることから、春日山の奥山に古くからある五社を中心に、いくつかの社をめぐりながら春日山原始林を歩くルートが設定された。五社とは、高山神社、鳴神神社、神野神社、上水谷神社、大神神社の五つである。それぞれの社では、村人や町人による願いを受けて、宗教的職業の者により、雨乞いなどの儀式が長く行われてきた歴史がある。これらの神社のある場所は、それぞれ春日山の水源地や分水嶺などにあたる。設定されたルートは、今でも年に 1 度、春日大社の神職たちにより登拝と儀礼が行われるときに使われるルートと同じものであり、神職によるこの登拝儀礼の歴史は古い。

次に、登拝者の衣装である。これは、出羽三山神社で行われている形式を参考にした⁴⁾。登拝者には、白系の服を着てきてもらい、当日は上着のみ白衣を貸し出し、それを着用して登拝してもらうこととなった。登拝中の活動としては、訪れた社ごとに毎回、全員で

なかとみのほらえ 中臣 祓 おほはらえ である大祓詞⁵⁾ を奏上することとなった。そして、登拝者の神聖性を確保するために、登拝者の前日の肉食を禁じることとなった。

はじめての、一般人参加による春日山の登拝の会は、平成 11 (1999) 年 3 月 20 日に行われた。これは、春日大社が世界遺産に登録されて 3 ヶ月後のことであった。このときの会の活動名は「春日大社世界遺産登録記念行事 春日山奥山五社めぐり」であり、現在使用している春日山鍊成会という会の名称はまだない。このときの主なコースは、貴賓館という春日大社本殿近くの集合場所に集合した後、春日大社の本殿（大宮神社）に参拝し、そののち若宮神社、紀伊神社を経由したのち、能登川沿いにある東海道自然歩道を通り、高山神社を拝し、そののち途中から人が普段は全く通らない春日山の山道に入り、鳴神神社、神野神社、上水谷神社、大神神社を拝し、その後、春日山遊歩道に入り若草山山頂に抜け、そこから若草山を下山し、春日大社の本殿近くに戻り、ご祈祷と直会を行う予定であった（図 1 参照）。

初回の参加者は、一般人が十数名、春日大社の神職が数名であった。筆者も参加した。

はじめに貴賓館にて、権宮司より一般登拝者に対して、登拝の心構えのレクチャーがあった。まず、春日大社とともに春日山原始林が世界文化遺産として登録されたことが紹介された後、春日山が自然遺産ではなく文化遺産として世界遺産に認定されたことは、春日山が春日大社の信仰文化を表すものとして世界的に意義付けられたということであり、春日山は大変神聖な山であるという認識が提示された後、そのことを踏まえて、登拝者は心して登ってほしいという、登拝者へのお願いが語られた。貴賓館を出発後、ご本殿や若宮神社を経由し、予定された道を進んでいる途中で雪が降りはじめたことから、当初予定していた鳴神神社からはじまる山道への進行を避け、奈良奥山ドライブウェイの道を通り、

若草山山頂で記念撮影をし（図 2 参照）、下山した。

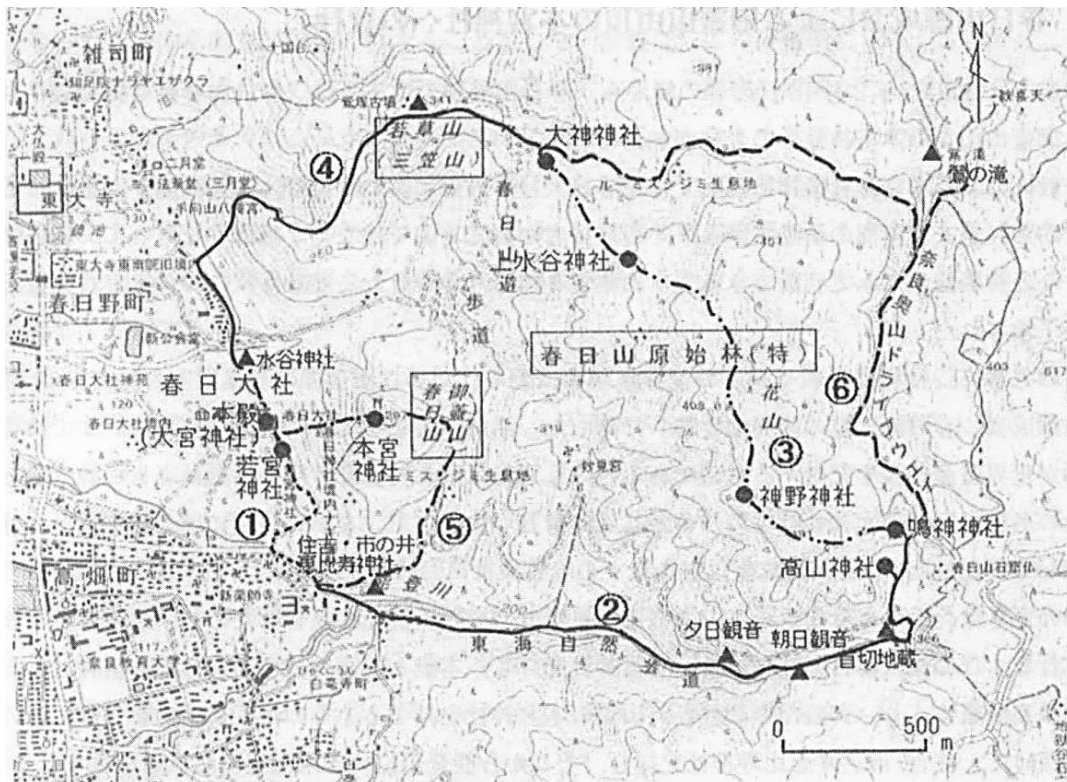


図 1 春日山登拝の会（春日山鍊成会）の登拝ルート

- ①→②→③→④：初回から 2 目までのルート
 - ⑤→②→⑥→④：3 年目から現在までの春・秋の峰のルート
 - ⑤→②→③→④：3 年目から現在までの夏・冬の峰のルート
- 国土地理院発行 25000 分の 1 の地形図「奈良」2006 年に加筆



図 2 第 1 回の春日山登拝の会、若草山山頂にての記念写真
（1999 年、春日大社から参加者へ配られたもの。筆者蔵）

下山して祈祷が済んだ後、貴賓館にて一般登拝者は神職たちとともに、夕食を兼ねた直会に参加した。ここで一般登拝者は、自分がどのような気持ちで登拝の会に参加したのか、そして、参加後どのようなことを感じたのか、などについて発表することとなった。

この第一回の登拝の会は、一般人による春日山登拝の活動を継続して行うか否かの判断の場でもあった。この第一回の登拝活動に参加した神職達は、一般人の登拝者の中に観光気分の人ほとんどおらず、したがって神聖さを保ったまま春日山の登拝ができたと判断した。この審査の結果、一般人による春日山の登拝の活動は、継続が許可されることとなった。

その後は、企画した A 氏を中心に 2~3 人の神職たちにより、この登拝の会の活動は、継続されていった。そして次第に登拝の会は、年に 4 回行われることで定着していった。それぞれ、春の峰は 3 月ごろ、夏の峰は 6 月ごろ、秋の峰は 9 月ごろ、冬の峰は 11 月ごろである。

その後の参加者の募集は主に、社報による広報と、参加経験者へのご案内の手紙と、クチコミによる情報伝達のみで行なわれた。そして、毎回参加者は集まりつづけた。

2. 春日山鍊成会による御蓋山山頂の本宮神社への登拝

平成 13 (2001) 年 2 月 18 日の春の峰から、春日山登拝のコースに、春日山で最も神聖視されている御蓋山山頂の本宮神社への登拝が加えられた。

一般人による本宮神社参拝に関しては、春日大社の内部において再び、賛否両論がおきた。しかしながら、過去 2 年間の活動実績と、その登拝者が観光目的ではなく、信仰心をもっている人々の集まりと神職側からみて判断できる人々の集まりでありつづけたことから、この件も春日大社の内部で了承された。

このときに、社報の掲載や過去の登拝経験者に配られた春日山登拝の募集案内の見出しは、「春日山鍊成会 春の峰・夏の峰開催要項」であった。活動が始まって 3 年目のころには、すでにこの活動が世界遺産登録を記念するものであるという意義は薄れており、会の活動は春日山鍊成会という会の名称で、春日大社の行事の一つとして定着しつつあった。なおこの頃には、世界遺産登録を記念して行われた、春日山鍊成会以外の数々の春日大社におけるイベントは、すでに終了していた。

このときは、次のようなコースであった。まずはじめに貴賓館に集合したのち、水谷神社でお祓いを行う。この後、春日大社の本殿、若宮神社を拝し、本殿と若宮神社の間にある本宮神社への入り口の鳥居をくぐり⁶⁾、御蓋山に登拝し、山頂の本宮神社を拝する。その後、御蓋山を下り、山の裏手を抜けて、住吉・市ノ井恵比寿神社を拝し、そこから能登川沿いの東海道自然歩道に行く。途中、夕日観音や朝日観音を眺めながら、首切地蔵前で昼食となる。その後、高山神社を拝した後、普段は人が通らない春日山の山道に入り、鳴神神社、神野神社、上水谷神社、大神神社を拝し、そこで春日山遊歩道に入り、下山し、ご祈祷、直会を行うコースであった。

筆者も参加したこの会は、筆者を含めてリピーターが多かった。そして、春日山鍊成会が人々の間で、一度だけではないものとして受容されはじめている兆しを感じるものであった。

この会の後、春日山鍊成会の登拝コースとしては、まずはじめに本宮神社に登拝することが定着した。そして、本宮神社登拝後のルートとして、次の二つのルートが季節ごとに使い分けられるようになった(図 1 参照)。双方とも、出発から首切地蔵での昼食までは同じルートである。その後一つは、春日奥山五社のうちの二つ、高山神社と鳴神神社の 2 社を参拝した後、車道である奈良奥山ドライブウェイを歩き、鶯の滝を見た後、若草山山頂に登り、下山するルートである。これは、車道をルートとして取り入れることにより、山で事故等が発生した場合に、救援に迎えるルートである。初参加者は、このルートからの

参加を薦められる。これは、春の峰、秋の峰で用いるルートである。もう一つは、首切地藏から普段は人が入らない春日山の山道に入り、春日奥山五社すべてをめぐり、その後若草山山頂に登り、下山するルートである。この場合、山中での救援はほぼ不可能のため、初心者ではなく、2回目以降の参加者向きとなっている。これは、夏の峰、冬の峰で用いるルートである。なお、若草山へは、時間や天候等に応じて、登らないこともある。

3. 春日山鍊成会のその後の主な変化

春日山鍊成会の基本的な部分は、前述の時期から現在までほぼ同じである。しかしながら、春日山鍊成会の活動に後から加わった活動もいくつかあることから、ここで述べておく。

平成 18 (2006) 年春の峰から、春日大社の境内の中にある施設に、希望者は前泊することが可能となった。この活動を、^{さんろう}参籠と称することとした。参籠は、この後継続していく。

これは、春日山鍊成会への参加者が、次章で述べるように、関東や四国など、遠方からの参加者が多く、それらの人々の多くが奈良市内のホテル等に前泊していたことを考慮してのことであった。

参籠者は、春日山鍊成会前日の夕方までに春日大社に集合する。そして、春日大社で毎日行われている、夕方の御日供祭などの祭礼に参加しながら、境内で精進料理である夕食をとり、そして宿泊する。翌朝は、朝の御日供祭などの祭礼に参加しながら、朝食をとり、そして、当日参加の人々と合流し、登拝する。

平成 20 (2008) 年 1 月 9 日から、春日山鍊成会の参加者を対象に、御蓋山山頂の本宮神社のみに登拝し、そこで大祓詞を何度も奏上するという活動がスタートした。これを春日大社では、「嘉例の本宮登拝」を 130 年ぶりに復興するものと位置づけた。

1 月 9 日は、鹿島・香取の神々が常陸国から御蓋山に天降られた日として、幕末までは本宮神社前で神職により百座・二百座の大祓詞の奏上を行っていたという史実がある。この史実に基づき、春日山鍊成会の方々に希望する人々を集めて、山頂本宮神社前に大祓詞を読み続ける儀式を行うこととなった。春日山鍊成会の参加者には、平成 19 (2007) 年 12 月に案内状が送付され、祭礼は年明けすぐの平日に行われた。予想に反して、春日山鍊成会の参加者の中から 43 人が参加し、祭礼が執り行われた⁷⁾。

Ⅲ. 春日山鍊成会に集まる人々

1. 春日山鍊成会の参加者の人数とリピーターの割合

春日山鍊成会への参加は、すべて、参加者個人の自主的な参加が基本となっている。1 度だけの参加なのか、2 度、3 度と参加するリピーターになっていくのかは、すべて個人の判断に任されている。春日山鍊成会からは、一度参加すると、開催の案内状は届けられるものの、それ以上の勧誘は全くない。

リピーターとして参加し続けることにした人々にとっても、年に 4 回ある春日山鍊成会への参加ペースは、個人に任されている。毎回の参加でもかまわないし、1 年に 1 度、2 年に 1 度のペースでもかまわない。参加を希望する人々が、参加を断られることはほとんどないが、春日山鍊成会から参加を要請されることもほとんどない。

つまり春日山鍊成会は、自らの関心に基づいて参加する個人個人の人々が、ゆるやかにまとまって登拝する集団であるともいえよう。

以下、近年の参加者の名簿⁸⁾に基づき、その参加者の動向をみるとともに、名簿に基づき作成した表を適宜用いることとする。

図3は、平成16（2004）年から平成19年（2007）年にかけての、春日山鍊成会への参加者の人数の推移である。

毎回、おおよそ50人から70人ほどの参加者がいる。初心者に薦められる春の峰、秋の峰は、初心者が多いものの、半数以上は2回以上参加するリピーターである。春日奥山五社をめぐる夏の峰、冬の峰では、全体におけるリピーターの割合はさらに高くなる。

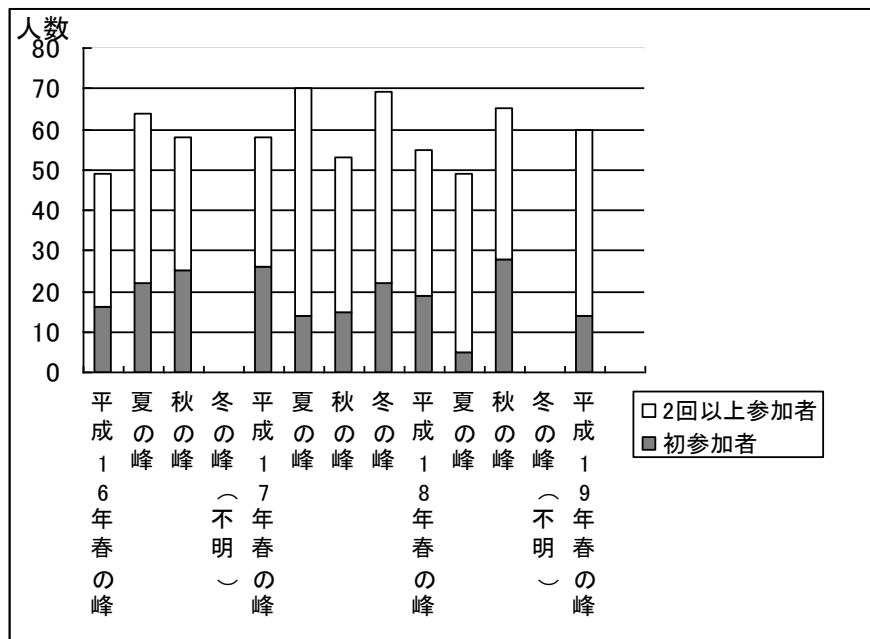


図3 春日山鍊成会への参加人数の推移（春日大社が保管する資料から筆者作成）

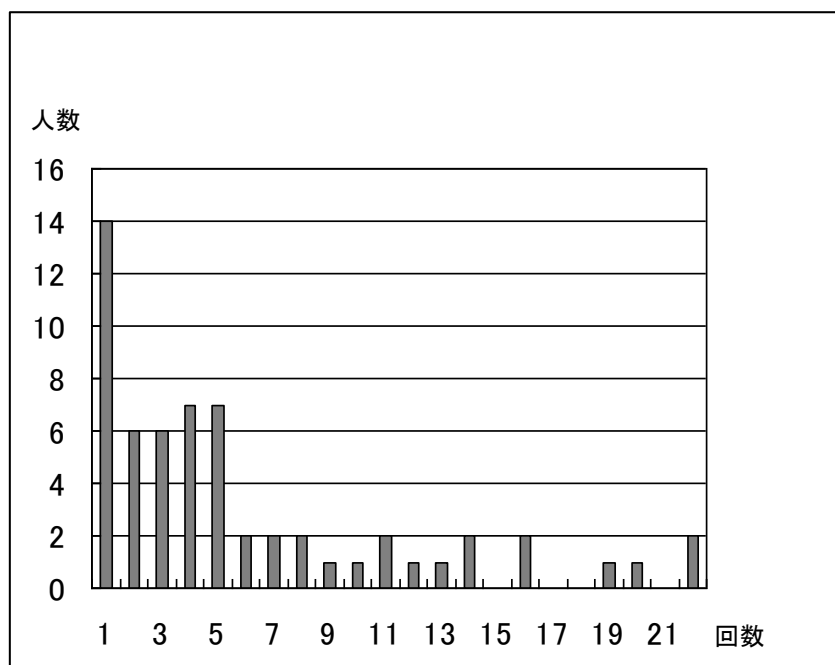


図4 平成19（2007）年春日山鍊成会の春の峰における、参加者の登拝回数（春日大社が保管する資料から筆者作成）

図4は、平成19(2007)年春の峰への参加者が、何回目の春日山鍊成会への参加なのかを表したものである。初めての参加者が最も多いものの、2回目から5回目までの参加者がそれぞれ6人以上、それよりも回数の多い参加者も、それぞれに1人から2人程度見られる回が多く、最も多いところでは、22回目の参加者が2人いた。

図4から、春日山鍊成会へ参加する人々の特徴としては、一度で終わる人もいるものの、参加者の多くが、何度も参加する傾向があることがわかる。

次に、参加者のうち、最も回数の多い人の回数の変化をみたい。平成16(2004)年春の峰では、最高参加者の回数は12回であった。ここから数えて18回目の春日山鍊成会である平成20(2008)年の秋の峰における、最高参加者の回数は、28回であった。このことから、この4年強の間、2回の休みがあるものの、ほぼ毎回出席している人がいることがわかる。

平成20(2008)年の秋の峰の参加者の参加回数をみると、最高回数の参加者の28回の方につづき、25回、22回、20回、19回、17回、16回、15回と、続々と回数を重ねている人がつづいていることがわかる。このことから、春日山鍊成会に参加した人々のうち、リピーターとして、毎回のようには春日山鍊成会に参加しつづける人々が、出現しつづけていることが推測される。

なお、春日山鍊成会では、参加者が登拝の回数を上げていきたくするような仕組み⁹⁾が存在する。たとえば、春日山鍊成会への参加者には、毎回冊子が配られるが、その中にその日の参加者の名前と、参加者の参加回数が記されている。参加者は、自分が何度目の参加なのか一目瞭然でわかるようになっている。また参加者には、登拝の手助けとなる、その人専用の棒杖が与えられ、これは春日大社側で保管し続けていく。これは、初回の人にはまったくの状態であり、登拝毎に、印が押されることになる。したがって、登拝の回数が多い人ほど、その人の棒杖の印がたくさんあることになる。さらに近年では、登拝回数が20回を越えると、登拝のときに装着することを促される記念品が贈与されており、参加者は20回以上の参加者が一目でわかるしくみになっている。

2. 春日山鍊成会に参加する人々の居住地

図5は、平成19(2007)年春の峰の、参加者の居住地を図にした¹⁰⁾ものである。

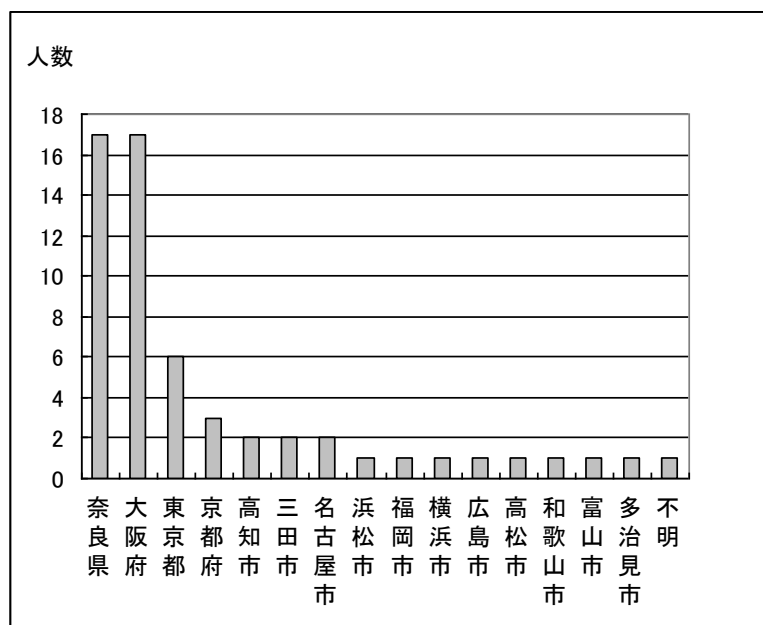


図5 平成19(2007)年春日山鍊成会の春の峰における参加者の居住地
(春日大社が保管する資料から筆者作成)

図 5 から、春日山鍊成会への参加者は、全国に点在することがわかる。春日大社と距離的に近い奈良県や大阪府に居住する人々が最も多いものの、東京や横浜など首都圏からの参加者も多くみられる。また、中国・四国、北陸、中部、九州など、遠方からの参加者も、それぞれ数は多くはないものの存在する。

次に、この平成 19（2007）年春の峰参加者のうち、春日山鍊成会前夜に春日大社に宿泊する活動である参籠に参加した人々の居住地をみしてみる。すると、東京都が 5 人と最も多く、大阪府、高知市の人がそれぞれ 2 人ずつ、そして高松市、浜松市、三田市、福岡市、横浜市、広島市、和歌山市の方々が、それぞれ 1 人ずつであった。遠隔地の人々が、全員参籠に参加しているわけではないものの、遠隔地に居住する多くの人々に参籠の制度が利用されていることがわかった。

3. 春日山鍊成会に参加する人々の社会的属性

春日大社を歴史的に信仰してきた人々は、藤原氏の家系の人々とともに、奈良に古くから住む町人や村人など、血縁や地縁をもとに作られた社会的集団に属す人々が多かった。しかしながら、春日山鍊成会への参加者にそういった類の人々は、ほとんどいない。

A 氏によると、春日山鍊成会への参加は、圧倒的に一人での参加が多い。家族や友達と連れ立って参加する人は稀である。一方で、春日山鍊成会へ参加を続けるうちに、友人になった人々と、この会の場で親交を深める例はみられるという。年齢としては、20 歳前後の若い人の参加はほとんどみられず、40 歳代くらいの参加者が最も多い。そして、男性だけでなく、女性の参加者が多い。

参加者の社会的属性としては、サラリーマンや OL、主婦など、一般的な職業に従事する人が多い。その他の職業としては、気功師や整体師、マクロビオティックのような健康食品販売業などがみられ、ごく稀に、弟子をつれた霊能者といった類の人々の参加もみられる。

なお、ウォーキングや山登りへの関心からの参加者は、初回の参加で終わり、リピーターとしては定着しない傾向がみられる。

4. 春日山鍊成会に参加する人々の気持ち

筆者は、平成 19（2007）年 3 月 18 日に行われた春の峰に、前日の参籠と、当日の登拝の両方に参加し、参加者の一部の方々に聞き取りを行った。ここでは、そのときの筆者の得た情報をもとに、春日山鍊成会に参加する人々の気持ちを述べる。なお、ほとんどの方が筆者にとっては初対面であったことから、参加者の方々が語ってくれた気持ちのうち、本音を語らなかった方も多くおられたと思われる。ここで文字化したものが、参加者の気持ちのすべてではないことを付け加えておく。

春日山鍊成会への参加のきっかけは、様々であった。たとえば、もともと伊勢神宮や皇室に関心があり、その流れでこの春日山鍊成会のことを知り、参加するようになった人。奈良や京都の寺社仏閣に関心があり、その流れでこの春日山鍊成会を知り、参加するようになった人。東京に居住し、奈良や京都に関心を持ち、旅をしている流れでこの春日山鍊成会を知り、参加するようになった人。神道に関心があり、その流れでこの春日山鍊成会のことを知り、参加するようになった人。春日大社で行われる巫女修行¹¹⁾に参加した流れでこの春日山鍊成会のことを知り、参加するようになった人。春日大社の薬室宮司¹²⁾の著書に感銘を受け、その教えを伺いに春日大社に通ったりしているうちに、春日山鍊成会のことを知り、参加するようになった人。春日大社に参詣した中で、春日山鍊成会の活動

を知り、興味をもって参加した人。個人的に他の宗教的活動をしていることから、春日大社の聖地である春日山の登拝に関心を持ち、参加した人。山歩きが好きで、信仰にも関心があることから、二つを兼ね備えたものとしての春日山鍊成会に興味を持ち、参加した人、などであった。



図 6 平成 19 (2007) 年の春日山鍊成会の春の峰の、若草山山頂での記念写真
(2007 年に春日大社から鍊成会の参加者へ配られたもの。筆者蔵)

次に、春日山鍊成会へなぜ参加し続けるのかについて、一部の方からお話を伺った。

山に登拝すると、とても幸せな気持ちになれるからという方。山に登拝すると、気持ちがさっぱりするという方。近所の神社やお寺への参詣と同じような感覚で、春日山鍊成会による登拝が自分の中で季節行事化してきたという方。神道のような伝統的な宗教に関心があるものの、他の神社は、昔から地域に住むなど古くからの信仰者ではない新しい人が、なかなか接点がもちにくいところがあるが、それにくらべて春日大社は信仰が開いていて、新しい者でも受け入れてもらえる感じがあり、春日山鍊成会もその一つの気がするから、という方。日常では神道などへの関心事を共有する友人や場所はないが、春日山鍊成会に参加するとそのような関心事を共有できるからうれしいという方。巫女修行で知り合った友人と春日山鍊成会で再会し、共に山に登拝することができるからうれしいという方。登拝のたびに棒杖の印が増えていくのがうれしくて、つい参加しているという方。春日大社の葉室宮司の著書に感銘を受けたことから、春日大社の行事には積極的に参加したいと思っていて、その流れで春日山鍊成会にも参加し、リピーターになったという方。その方は、葉室宮司の教えを広めたいと常々思っておられるようで、職場の友人などにも積極的に春日山鍊成会に参加を促しており、このときも友人を連れて参加していた。その他、春日大社の信仰の心臓部に入ることができるから参加しているという方もいた。

また、春日山鍊成会への参加が 20 回目の方に、その方にとっての春日山鍊成会の意義を語っていただいた。この方はこの当時、仕事の都合で高知県に居住していたが、頻繁に春日山鍊成会に参加しつづけていた。

「春日山鍊成会は、自分にとって、とても必要な活動である。仕事の都合で関西から高知に転勤が決まったとき、まず最初に春日山鍊成会に通えなくなることを心配したほど、自分にとって、春日山登拝は大切なものとなっていた。なぜかという、春日山に登拝する活動は、自分にとって聖なる活動であるからだと思う。自分は、聖なるものも俗なるものも、両方がないとバランスをとって生きていけない。仕事は俗なるものである。春日山鍊成会という聖なる活動を行っているからこそ、俗なる活動である仕事ができていると感じている。どちらかだけでは、生きていけないと感じている。通常は仕事をして俗なる世界に

身をおき、定期的に春日山鍊成会に参加して聖なる世界に行くというリズムが、自分にとっては心地よい。また春日山鍊成会は、自分の都合で参加が決められるので、都合の悪いときは休むことができ、無理なく続けられるのもいいと思う。」

春日山鍊成会で拝する神社のうち、本宮神社や春日奥山五社は、昔から人々に信仰されてきた聖地である。参加者の中には、本宮神社の付近で聖性の高い場所を感じたり、春日奥山五社のある山道で、涙がでてきたり深い感動を得るなどの、ある種の聖なる体験を得た人々もいた。そういった方の中には、そのような聖なる体験が、春日山鍊成会のリピーターになった要因だと語った方もいた。

以上が、春日山鍊成会に参加する人々の気持ちである。様々な気持ちで参加する人々の、ゆるやかな集まりであり、同一の気持ちではないことが伺える。しかしながら、リピーターになっていく人々の傾向としては、春日山鍊成会に聖なるものの体験を求める傾向があるようである。

それはまずは、長く人々に信仰されつづけ、一般人が入ることが許されなかった場所であるという歴史的事実に保障された聖地春日山を歩くことにより、聖なるものが体験できるかもしれないという期待からはじまるのではないだろうか。そして、実際に歩いてみて、神道の形式を踏まえて聖地春日山を歩いている自分という記号を通じて、聖なるものを得ているような感覚を得て、満足する人々が現れていると推測される。また一方で、実際に参加者の身体を通じて、聖地春日山から身体的に聖なるものを感じとっている人々も、少なからずいるようである。

IV. 結論

以上のことから本稿をまとめたい。世界遺産登録が春日大社へもたらした力は、主に二つあった。一つは、春日大社の内部の人たちが、世界遺産に登録されたのだから何か新しいことをやろうという気運を共有したこと。二つは、世界遺産のうち文化遺産として春日山原始林が登録されたことから、春日大社の内部の人たちが、春日大社の春日山への信仰が、文化として世界的に認められたという認識を強くしたことである。

この世界遺産登録が春日大社にもたらした効果と、権禰宜の A 氏の個人的な体験や志向が重なって、春日大社の信仰の歴史上は初めてなる、一般人による春日山の登拝活動がスタートすることとなった。これが、春日山鍊成会の原型である。

登拝の会は、一度で終わることなく定期的に開催され続け、会の名称も春日山鍊成会という名称で定着していった。それと同時に、次第に世界遺産登録の記念行事としての位置づけは消えていった。

春日山鍊成会は平成 21 (2008) 年で 9 年目となり、この後も継続していく雰囲気をもつ。参加者はリピーター率が高く、20 回以上の参加者も続々と生まれている。春日山鍊成会は、春日大社の新しい行事の一つとして根付きつつある。

春日山鍊成会の参加者の特徴としては、個人的な関心事から、個々人が個々人のペースで参加しつづける傾向にあることにある。そして、その信仰文化は個人に属するものであり、家族や地縁・血縁と共有しない。参加者は全国に点在する。

春日山鍊成会への参加者が、春日山鍊成会のリピーターになっていく理由は様々であるが、傾向としては参加者の聖なるものを希求する気持ちを満たすものがあるようである。

現在の日本では、特定の宗教に属す感覚を持つ人々は稀であり、宗教的活動を実践する人々もそれほど多くはない。既存の宗教的世界にかかわりを持たない人々のうち、聖なるものを希求する人々は、自分でそのような世界を見つけ、参加していくしかない。春日山鍊成会の活動は、そういった人々に受容されていったと考えられる。リピーターとしての参加が多い人々の中には、春日山鍊成会への参加が自分の生活リズムの一部になっている人々すら見られた。こういった人々のリズムは、伝統的社会が促してきたハレとケのリズ

ムを、春日山鍊成会を通じて自ら生み出しているようにも見受けられる。

世界遺産に登録されるということは、人類が国や宗教や民族の違いに関わらず、共通の宝としてその場所を認識するよう促されることを指す。聖地である春日山に登拝する活動は、春日山を聖地として尊重し、拝することを引き受けた人であれば、国籍や宗教や民族の違いに関わらず、だれでも登拝することができる活動である。その点において、春日山鍊成会の活動は、図らずも世界遺産の理念と共通した考え方をもった活動であるといえるだろう。そして、この活動が、春日大社に今まで縁がなかった人々を取り込み、発足から現在まで続いてきたことは、現代の人々のニーズに沿った活動であるということがいえるだろう。

以上のことから、春日山鍊成会に参加する人々が御蓋山や春日山に構築しつつある信仰文化を明らかにしたい。それは、御蓋山や春日山を聖地とみなすという点のみを共有し、それ以外は個々人の感じ方や価値観に任されているという文化である。個々人が、個々人の価値観や文化に基づいて、御蓋山や春日山を信仰している。

現代人が構築しつつある信仰文化とは、聖地を聖地とみなすという一点のみを共有し、その他は個々人に任されているものなのかもしれない。

注)

1) 筆者が春日山登拝の会（のちの鍊成会）に参加したのは、平成 11（1999）年 3 月 20 日の第一回の会と、平成 13（2001）年 2 月 18 日の本宮神社へはじめて登拝した会と、平成 19（2007）年 3 月 17 日・18 日の前日の参籠と春の峰の鍊成会と、平成 20（2008）年 1 月 9 日の本宮神社での大祓詞奏上の会の 4 回である。平成 19(2007)年の春の峰においては、後述する春日大社の権禰宜の A 氏に、鍊成会のことについて、いろいろとご教示いただきながら過去の会の資料等をいただくとともに、春日山鍊成会参加者に聞き取りなどをおこなった。その他の会は参加者の一人として参加した。本稿の内容の多くは、このときの情報を基にしたものである。

2) 京都の寺社仏閣とともに奈良の寺社仏閣は、全国からの観光客や修学旅行生を受け入れてきた。春日大社は奈良有数のそういった類の寺社仏閣である。また近年では、平成 6(1994)年から平成 20（2008）年まで春日大社の宮司であった葉室頼昭氏により、神道の教えを一般に紹介する多数の著書が出版され、それぞれに増刷を重ね、多くの人々に読まれている。たとえば、葉室頼昭(1997)『神道のこころ』春秋社、葉室頼昭(1999)『神道と日本人』春秋社、など。

3) 平安末期から近世まで、春日は、現在の春日大社に継承される神社と、現在の興福寺に継承される寺院との神仏習合であった。春日山は、春日にとって長く信仰の対象であったが、そこで儀礼を行う人々は、神道系の人々とともに仏教系の人々の双方が存在した。春日山には、神道系の拝所とともに、仏教系の儀式の場の跡が点在している。本稿では、これら双方の人々を総称して、宗教的職業の者とする事とした。

4) 理由としては、出羽三山神社は神社式での登拝活動を行っていることから、他の山における修験道式の登拝活動などよりも、春日大社の神社としてのスタイルとなじみやすいと判断したそうである。

5) 藤原氏により古くから中臣祓という祝詞が神へ唱えられてきた。これは現在、大祓詞という名称で多くの神社で唱えられている祝詞とほぼ同じである。

6) 通常、この入り口は閉ざされており、これより奥へ進むことはできない。

-
- 7) 座の数え方は、43 人が一斉に一度の大祓詞を奏上すると、43 座の大祓詞の奏上を行ったとみなすということであった。当日は全員で一千座の大祓詞を奏上したこととなった。
- 8) A 氏にいただいた資料は、平成 16(2004)年春の峰から平成 19(2007)年春の峰までの参加者名簿（ただし、平成 16(2004)年冬の峰と平成 18(2006)年春の峰の資料はなかった）と、平成 20(2008)年秋の峰の参加者名簿である
- 9) 登拝の回数が上がれば上がるほどよいという思想は、修験道によく見られる思想である。A 氏は、春日山の登拝の活動に、修験道の要素も取りこんだといえるだろう。
- 10) 図 5 では、参加者の多い都府県は、都府県名に基づき、数えた。一方、参加者が 1～2 名の県では、その参加者が県を代表するわけではないことから、その参加者の市名に基づき数えた。
- 11) 巫女修行とは、一般の人々で巫女に関心のある人を募集し、2 泊 3 日の巫女修行の体験を春日大社内で行う活動のことである。奈良県の観光協会などとも連携し、観光客が手にする奈良のガイドブックなどに情報を載せている。年に 7～8 回行われる。参加者は、朝拝、夕拝などの祭礼を学び、行儀作法を指導されることとなる。1 回につき、5 人から 10 人程度で行われる。
- 12) この当時、葉室氏は宮司であったことから、この時点でのこの方の語りを再現するために、ここでは葉室宮司と記すこととする。

第2部

聖地御蓋山・春日山への多様な信仰—社会の違いに着目して—

まとめ

第2部では、聖なるものが示現する場所として、御蓋山・春日山を取り上げた。そして、この山を信仰した3つの異なる社会を取り上げ、それぞれの文化を介した聖地への信仰を論じた。このことから、同じ聖地であっても、文化を介して行われる聖地への信仰は、それぞれの社会に応じて異なることを、具体的に明らかにした。

第3章「近世奈良町の春日講が信仰した聖地御蓋山・春日山の『聖なる風景』—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて—」では、近世奈良町の春日講の人々が、どのように御蓋山・春日山を信仰していたのかを、彼らが儀礼で用いた春日曼荼羅の分析と、春日曼荼羅を用いた儀礼空間の分析を通じて読み解いた。「春日」では、木々が青々としていればそこに神仏が坐しているとみなす文化があり、木々のなかでも榊やナギや杉や松といった、一年中葉が青々と茂る木々を、神聖視する文化があった。春日曼荼羅に描かれた御蓋山・春日山は、榊やナギや杉や松といった、一年中葉が青々と茂る木々が、青々とした状態で描かれており、また、桜や梅などの花々が咲き誇って描かれていた。ここから、木々や花々を生き生きと生かす力こそ、春日の神仏の力であるという文化が構築されていたと読み解いた。まさに、象徴としての春の風景が、神仏の姿であったのである。春日曼荼羅を用いた儀礼空間においても、祭壇は青々とした青竹や杉の葉、また榊で飾られており、常緑樹が青々と、生き生きとしているもので飾られていた。この儀礼空間も、前述の文化を視覚的に再表現したものと解釈できる。以上のことから、近世奈良町の春日講による御蓋山・春日山への信仰とは、春日曼荼羅に描かれている御蓋山・春日山、春日社の境内、興福寺の境内において、常緑樹の木々が青々とし、花々が咲き誇る、生命が生き生きとしている、象徴としての春の風景が、春日に神仏が坐す証であるという文化と一体となった信仰であり、聖地御蓋山・春日山と春日講の人々が視覚像を重視して構築した文化とが一体となった「聖なる風景」が信仰されていたのである。

第4章「近世春日社の神領の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析から—」では、近世春日社の神領民の人々が、どのように御蓋山・春日山を信仰していたのかを、春日社で行われる御田植の祭りの分析と、春日社旧神領で行われる水口祭の松苗儀礼の分析を通じて読み解いた。春日社において、春日の神は水神として信仰され、そして春日の神は木々を青々とさせる力があると信じられてきた。そして春日社の御田植の祭において、春日の神の力は、祭で用いられた松苗に宿ると信じられた。そして春日社の神領の人々は、自分の田に水を入れる通水のときに、自分の田の水口に松苗を飾ることがわかった。この時、普通の水は水口の松苗を通過して、春日の神の力が宿る聖なる水に変化すると信じられたのである。つまり、近世春日社の神領の人々による、文化を介した聖地御蓋山・春日山への信仰とは、水神への信仰であり、水を通じて稲を実らせる稲の神への信仰であった。第4章では、このような文化を介した聖地への信仰が存在したことが明らかとなったが、第3章と異なる点は、この信仰が御蓋山・春日山という場所における視覚像を意識して構築した文化をもっていないことである。聖地への信仰は、文化を介して行われることが多いが、この場合、聖地と視覚像を重視した文化を一つにして再現した構築物や絵をもつ「聖なる風景」を構築する社会と、そういったものを構築しない社会が存在することが、第3章と第4章との比較から明らかとなった。

第5章「世界遺産登録後に生まれた春日山鍊成会の人々による聖地御蓋山・春日山への

信仰—春日大社主催の春日山鍊成会の活動分析から—」では、世界遺産登録後に春日大社が主催となり行われるようになった春日山鍊成会という会の活動分析を通じて、現代人が御蓋山・春日山をどのように信仰しているのかを読み解いたものである。検討の結果、春日山鍊成会は、個々人の個人的な関心から集まったゆるやかな社会であり、この社会は御蓋山や春日山を歴史的史実に裏打ちされた聖地とみなすという点のみを共有し、それ以外は個々人の感じ方や価値観に任された文化を構築していた。この文化は、第3章、第4章で明らかにした文化とはほとんど共通点が無い。一方で、御蓋山・春日山において、聖性の高い場所を感じたり、涙が出てきたり、深い感動を得るなどの、聖なる体験を得た人々もおり、現代人が構築しつつある聖地への信仰は、本稿の文脈で語るならば、文化を介さない聖地への信仰に近い形であると考えられる。

終章

本研究のまとめと今後の展開

I. 本稿のまとめ

本稿では、聖なるものが自ら示現する場所を聖地と呼ぶことにし、そのような場所は時代や社会に関わらず聖地であり続けるという立場に立って論じてきた。そして、聖地への信仰は序章の図1に示したように、主に3つ領域の重なり具合によって行われると指摘した。1番広い領域は、文化を介さずに聖なるものが示現する場所を信仰する聖地への信仰であり、2番目に広い領域は、文化を介さずに聖なるものが示現する場所において、文化を介して行われる聖地への信仰であり、3番目の領域は、文化を介さずに聖なるものが示現する場所において、文化を介して行われる聖地への信仰のうち、視覚像を重視した文化であり、そして聖地と視覚像を重視した文化が一つとなって表象された建築物や絵画があり、聖地とともにこの表象物も信仰の対象となっている聖地への信仰であり、この信仰を本稿では「聖なる風景」への信仰、と呼んできた。この3つの領域は、図1のように重なり合うものである。

一番広い領域で行われる聖地への信仰は、文化が介在せずとも人間に聖なるものを感じさせる場所が存在し、そういった場所を、文化を介しないで行う信仰である。この事例として、第1章「聖地的山里室生の景観の構造」で奈良県の室生を取り上げた。文化を介せずに、室生に聖なるものを感じる要因の一つとして、本稿では室生の景観の構造を取り上げ、その構造分析を行った。室生は、視界が遮られた距離のある道の景観、景観の大きな変換地点から見る山中の盆地景観、盆地底の室生寺に向かうにつれて変化する景観という3つの景観の構造から成り立っており、この景観の構造は、細くて長いトンネルのような景観と、丸くて底の深いすり鉢のような景観を組み合わせたような形であった。そしてこのような景観の構造は、桃源郷の構造や心理学的な母胎回帰願望にも類似する、文化を介さない人間という存在にとっても、心理的にとても好まれる景観の構造であり、この心理的に好まれる景観の構造が、室生に人々が聖なるものを感じる理由の一つであると考えられるという結論に至った。

第2章「江戸・東京の富士講が信仰した富士山—東京都23区の富士塚の分析を通じて読む『聖なる風景』の誕生と変容—」は、文化を介さずに聖なるものが示現する場所として富士山を取り上げ、この富士山を文化を介して信仰した社会として、江戸・東京の富士講による富士山への信仰を取り上げた。第2章では、序章図1における、文化を介した聖地への信仰に含まれる特殊な信仰である「聖なる風景」への信仰を明らかにすることができた。江戸の富士講は、近世に生まれた社会であり、自分たちが信仰する富士山を視覚像として再現した富士塚という富士山の模造塚を築造していた。この富士塚の分析から、近世江戸の富士講は、富士山頂に自らの足で立つことを重視しており、富士山に自らの足で登れば登るほど尊いという文化を構築しており、その理由として、富士山は阿弥陀の極楽浄土であり、山頂に阿弥陀仏がご来迎するという文化を構築していたことを挙げた。この文化は、視覚像を重視しており、なおかつ富士山と彼らの文化を一体とさせた構築物を構築していたことから、この信仰を本稿では「聖なる風景」への信仰と呼ぶこととした。そして前述の彼らの文化は、彼らが構築した富士塚に表れていたことを指摘した。明治期から昭和前期の富士講は、富士塚と彼らの信仰習俗の分析から、富士山に自らの足で登れば登るほど尊いという文化は江戸時代に引き続き維持していたが、その理由を聖地として漠然と共有はするものの、江戸時代に比べて明確には構築しきれていなかったことを指摘した。江戸時代の「聖なる風景」は、近代の社会的変化に伴い、変容したのであった。戦後の富士講は、富士塚と彼らの信仰習俗の分析から、富士山に自らの足で登れば登るほど尊

く、富士山は聖地であるという文化は維持していたが、この文化を共有する人々がほとんどいなくなったことを、富士塚の縮小や撤去の多さや、富士講の消滅から読み解いた。

第3章「近世奈良町の春日講が信仰した聖地御蓋山・春日山の『聖なる風景』—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて—」では、文化を介さずに聖なるものが示現する場所として御蓋山・春日山を取り上げ、文化を介して行われる聖地への信仰の中に含まれる「聖なる風景」への信仰の具体的な事例として、近世奈良町の春日講の人々による御蓋山・春日山への信仰を明らかにした。具体的には、彼らが儀礼で用いた春日曼荼羅の分析と、春日曼荼羅を用いた儀礼空間の分析を通じて読み解いた。「春日」では、木々が青々としていればそこに神仏が坐しているとみなす文化があり、木々のなかでも榊やナギや杉や松といった、一年中葉が青々と茂る木々を、神聖視する文化があった。春日曼荼羅に描かれた御蓋山・春日山は、榊やナギや杉や松といった、一年中葉が青々と茂る木々が、青々とした状態で描かれており、また、桜や梅などの花々が咲き誇って描かれていた。ここから、木々や花々を生き生きと生かす力こそ、春日の神仏の力であるという文化が構築されていたと読み解いた。まさに、象徴としての春の風景が、神仏の姿であったのである。春日曼荼羅を用いた儀礼空間においても、祭壇は青々とした青竹や杉の葉、また榊で飾られており、常緑樹が青々と、生き生きとしているもので飾られていた。この儀礼空間も、前述の文化を視覚的に再表現したものと解釈できる。以上のことから、近世奈良町の春日講による御蓋山・春日山への信仰とは、春日曼荼羅に描かれている御蓋山・春日山、春日社の境内、興福寺の境内において、常緑樹の木々が青々とし、花々が咲き誇る、生命が生き生きとしている、象徴としての春の風景が、春日に神仏が坐す証であるという文化と一体となった信仰であり、聖地御蓋山・春日山と春日講の人々が視覚像を重視して構築した文化とが一体となった「聖なる風景」が信仰されていたのである。

第4章「近世春日社の神領の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日社の御田植の祭と春日社旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析から—」では、近世春日社の神領民の人々が、どのように御蓋山・春日山を信仰していたのかを、春日社で行われる御田植の祭りの分析と、春日社旧神領で行われる水口祭の松苗儀礼の分析を通じて読み解いた。春日社において、春日の神は水神として信仰され、そして春日の神は木々を青々とさせる力があると信じられてきた。そして春日社の御田植の祭において、春日の神の力は、祭で用いられた松苗に宿ると信じられた。そして春日社の神領の人々は、自分の田に水を入れる通水のときに、自分の田の水口に松苗を飾ることがわかった。この時、普通の水は水口の松苗を通過して、春日の神の力が宿る聖なる水に変化すると信じられたのである。つまり、近世春日社の神領の人々による、文化を介した聖地御蓋山・春日山への信仰とは、水神への信仰であり、水を通じて稲を実らせる稲の神への信仰であった。

第5章「世界遺産登録後に生まれた春日山鍊成会の人々による聖地御蓋山・春日山への信仰—春日大社主催の春日山鍊成会の活動分析から—」では、文化を介さずに聖なるものが示現する場所として御蓋山・春日山を取り上げ、文化を介して行われる聖地への信仰として、現在の春日山鍊成会の人々による御蓋山・春日山の信仰を明らかにした。具体的には、春日山鍊成会という会の活動分析や人々の語りを通じて、現代人が御蓋山・春日山をどのように信仰しているのかを読み解いたものである。検討の結果、春日山鍊成会は、個々の人の個人的な関心から集まったゆるやかな社会であり、この社会は御蓋山や春日山を歴史的史実に裏打ちされた聖地とみなすという点のみを共有し、それ以外は個々人の感じ方や価値観に任された文化を構築していた。

以上のようなことから本稿は、聖なるものが自ら示現する場所を聖地と呼ぶことにし、そのような場所は時代や社会に関わらず聖地であり続けるという立場を前提としつつ、そのような場所で行われる聖地への信仰は主に文化を介して行われ、この文化は社会によって異なるということを、室生、富士山、御蓋山・春日山という聖地において具体的な事例を通じて論証した。

Ⅱ. 本研究の新しさ

ここでは、既存の研究における本研究の新しい点を指摘するするとともに、本研究で取り上げた具体的な事例研究を比較・検討することを通じて、新しい知見を提示していきたい。

本研究の最も新しい点は、聖地と文化との距離感を意識して論じた点にあると指摘できよう。聖地は聖なるものが自ら示現する場所であり、聖なる何かを人に感じさせる場所である。しかし人は聖地を信仰するときに、多くの場合文化を介して行う。その文化は社会により異なる。しかしながら文化を介して信仰している人にとっては、聖地は文化と一体となって何かしらの聖なるものが感じられる場所である。聖地と文化は時に一体なのである。聖地への信仰において、研究者も、また信仰の実践者も、聖地と文化との距離感が非常に不明瞭な場合が多かった。本稿は、聖地と文化との距離感を意識して論じた点において、最も新しいといえよう。

序章において、聖地研究における既存の研究では、聖地の実在性を重視する立場と社会的構築性を重視する立場の双方を尊重する研究は難しいことを、中川（2003）の指摘を受けて指摘した。しかしながら本稿では、序章の図1の概念を提示することにより、この双方の立場を並立できることを示した。序章の図1において、聖地への信仰における一番広い領域は、文化を介さずに聖なるものが示現する場所への信仰である。この一番広い領域のみの信仰は、文化を介さない信仰であり、したがって社会的構築の余地がない。そしてこの一番広い領域は、聖地への信仰の基盤であり、最も重要な領域である。この領域を示すことにより、聖地研究における聖地の実在性を重視する立場は尊重されることとなった。そして、この一番広い領域である文化を介さずに聖なるものが示現する場所への信仰の内部に存在するのが、2番目に広い領域である文化を介して行われる聖地への信仰であった。この2番目に広い領域では、文化が重視される。文化とは社会が構築するものであり、文化は社会により異なる。文化を介して行われる聖地への信仰は、同じ聖地への信仰であっても異なるものである。文化に着目することにより、聖地研究における聖地の社会的構築性を重視する立場は尊重されることとなった。そして本稿第2部では、御蓋山・春日山という一つの聖地において、3つの異なる社会が、それぞれの文化に応じた異なる信仰を行っていたという具体的な事例を提示した。このことを通じて、聖地への信仰における社会的構築性の重要性は、よりいっそう説得力をもつものとなった。

本研究では、「聖なる風景」という概念を提示し、「聖なる風景」への信仰について論じた。これもまた、既存の研究にない新しい研究である。本稿の文脈における「聖なる風景」への信仰とは、序章の図1で示した3つの領域において行われる聖地への信仰の、最も内側の信仰の領域である。これは、文化を介して行われる聖地への信仰における、視覚像を重視した特殊な信仰である。聖地における視覚像を重視した文化が構築され、その文化が実際の聖地と1つとなり、構築物や絵画など視覚化されたものに表象され、実際の聖地とともにそういった構築物や絵画なども信仰の対象となった聖地への信仰である。本稿では、こうした信仰を、「聖なる風景」への信仰と呼んできた。そして事例として、第2章で江戸・東京の富士講が信仰した富士山の「聖なる風景」への信仰と、第3章で近世奈良町の春日講が信仰した御蓋山・春日山の「聖なる風景」への信仰を取り上げた。富士講は富士山の視覚像を重視した文化を表象したものとして富士塚を、春日講は御蓋山・春日山の視覚像を重視した文化を表象したものとして春日曼荼羅を、それぞれ有し、そして信仰の対象としていた。近世という時代で比較した場合、富士講は富士山を阿弥陀の極楽浄土という文化を構築していて、富士山頂では実際に阿弥陀のご来迎を体験できると信じており、そして富士山に登れば登るほど尊いという文化が構築されており、その文化が富士塚にも反映されていた。富士講は修験道の流れを汲む社会であり、修験道の文化である死と再生

の文化が富士講の文化にも読み解くことができる。春日講の場合、御蓋山・春日山において、木々を青々とさせ、花々は咲き誇らせる、生きる力を与える存在こそが神仏であり、聖なるものであるという文化が構築されており、そのような象徴としての春の風景が神仏の姿であり聖なるものが示現している姿であるという文化が、春日曼荼羅にも反映されていた。春日講は古代の春日社や中・近世の春日社と興福寺が集合した「春日」の信仰文化の影響を受けた文化を構築していた。富士講と春日講は、同時期の類似の社会階層の人々によるものであるものの、それぞれが構築した聖地への信仰文化である「聖なる風景」への信仰は、それぞれの文化が影響を受けた文化の出自が異なることもあり、全く異なる文化を構築していた。しかしながら、聖地の視覚像を重視した文化を構築し、それらを表象した構築物や絵画が存在し、それらをも信仰の対象としていた点では、類似点が見られた。なお、文化は文化を構築した社会の属する権力構造が変化した場合、変容する。富士講が構築した文化も、春日講が構築した文化も、それぞれ近世から明治に変化した際におこった、神仏分離と、仏教的な要素が排除されるという大きな社会構造の変化に伴い、変容したことも、本研究で具体的に明らかとなった。

本研究では第2部において、御蓋山・春日山という一つの聖地に対して、3つの異なる社会が構築した文化を明らかにし、同じ聖地であっても文化が異なれば異なる信仰が行われることを明らかにした。具体的な事例研究を通じて、同一の聖地に異なる信仰が行われたことを明らかにした点で、新しい研究である。その上で、第2部における御蓋山・春日山への信仰文化における、第3章・第4章の共通点と第5章との違いについて検討する。第3章では、近世奈良町の春日講の人々による御蓋山・春日山への信仰文化について、第4章では近世春日社の神領の人々による御蓋山・春日山への信仰文化について論じた。時代は同じであるが、異なる社会に属する人々による信仰であったが、この二つの事例には共通項が見られた。それは、木々を青々とさせ、生きる力を与える存在こそが神仏であり、聖なるものであるという文化を共有していた点である。植物を生き生きと生かす力こそが聖なるものであるという思想は、春日講の人々においては春日曼荼羅とその儀礼空間に表象されており、また春日社神領の人々においては松苗と松苗を使った水口祭の儀礼空間に表象されていた。文化を構築した社会は異なるが、この文化を構築する際に大きく影響を受けた文化は、古代の春日社や中・近世の春日社と興福寺が一つとなった「春日」という社会の文化であり、同じものである。したがって、本稿の二つの事例の文化に共通項があるのは、必然でもある。一方で、第5章は現代人の御蓋山・春日山への信仰を、春日山錬成会という社会に着目して明らかにしたものである。検討の結果、春日山錬成会は、個々の人の個人的な関心から集まったゆるやかな社会であり、この社会は御蓋山や春日山を歴史的史実に裏打ちされた聖地とみなすという点のみを共有し、それ以外は個々人の感じ方や価値観に任された文化を構築していた。この、現代人による社会が構築した文化は、第3章・第4章でみた文化と、ほとんど共通点が無い。近世までの春日の文化との連続性が、ほとんどないのである。御蓋山・春日山への信仰文化において、現代人が構築する文化は、それ以前の人々が構築してきた文化と、質的に全く異なるものが見られる。これは、御蓋山・春日山以外の場所でも見られる傾向であると想像される。現代人にとっての聖地への信仰とはどのようなものなのだろうか。

Ⅲ. 現代人の聖地への信仰と本研究の今後の展開

前章で指摘したように、現代人の聖地への信仰は、それまでの聖地への信仰で行われてきた文化をほとんど継承していない。それではいったい現代人はどのような文化を介した聖地への信仰を行っているのだろうか。

序章のエリアーデの指摘によれば、現在は非聖化された社会である。あらゆる生命の源であるところの聖なるものの存在を信じない人々が多い社会である。そのような社会にお

いて、人々は空間的に異質なものの、たとえば故郷、初恋の場所など、非宗教的な人間にとっての個人的宇宙の聖地を創造する傾向がある。しかしながら、このような文脈の聖地は、個人が個人的価値観によって自ら創造することができる。人間が社会的に構築可能な聖地は、近世までに存在した聖なるものが自ら示現する場所としての聖地とは、根本的に質を異にする。

岡本（2015）は、現代の聖地巡礼について、事例を用いながら考察する。「私たちが生きる現代社会は近代化を経て成立した。この近代化の歩みは、社会が宗教から解放される過程でもあった。・・・『社会の大多数が超越的存在を信じていた状況』から、『社会の大多数が超越的存在を信じなくなる状況』への移行が生じたのだ」（岡本（2015：11））。これを岡本は世俗化と呼ぶ。そして宗教を前提としていない現在の世俗化社会で起こっていることは、信仰の私事化であると指摘する。巡礼者を受け入れるホストとなる神社や寺や教会が今まで流布してこなかった新しい物語が、メディアやブームなどホスト以外の人々により構築され、多くのゲストがそういった新しい物語を基にした自分なりの私的な信仰文化を携えて聖地を訪れるようになった。ホストとなる神社や寺や教会等々は、この新しい信仰文化に対応して新しいゲストの迎え方を創出しつつあるという。日本におけるこの具体的な事例として、パワースポット、アニメの聖地、イベント的聖地などを取り上げている。

エリアーデや岡本の指摘と、本稿で考察してきた聖地への信仰の事例をもとに考察すると、現代人が構築しつつある聖地への信仰文化は、それまでのものと質的に大きく異なるということができる。第1に、現代人にとっての聖地への信仰とは、聖なるものの存在を信じる必要がないのである。これは、それまでの聖地への信仰と全く異なる。「聖なるものである超越的存在を信じる人が、聖なるものが自ら示現する場所であるからそこを聖地とした」、という文脈ではなく、「聖なるものである超越的存在は信じない人が、自分にとってその場所が聖地であるという私的理由により、その場所を聖地とする」という文脈で聖地を創造することが可能なのである。これは現在の非聖化された社会ならではの聖地の構築である。そして、この文脈において聖地を構築する場合、本稿の序章図1の一番広い領域で示した「聖なるものが示現する場所としての聖地への信仰」という聖地への信仰の基盤が不要となるのである。序章で中川が危惧していたように、現代という時代においては、聖地の実在性を排除しても、聖地の社会的構築性の立場のみで聖地の構築が可能なのである。たとえば、アニメの聖地が創出されつつあるが、そのアニメの聖地は偶然に既存の神社で構築された場合もあるが、理論上既存の宗教とは無関係の場所でも構築可能なのである。

第2に、現代人の聖地への信仰において、それまでの信仰文化との連続性が希薄であることが挙げられる。これは、本稿第3、4章と5章との比較においても、実証された。その他の場所においても、類似の現象が起きていると想像される。この理由としてまず一つに、既存の伝統的社会が弱くなったことが挙げられる。この結果、伝統的な社会が共有していた文化を継承する人が少なくなったのである。二つ目に、日本の伝統的な文化が日本の敗戦に伴い権力を失い、日本の伝統的な文化を人々が信じなくなったことが挙げられる。文化はその時代の権力と関わりが深いのである。敗戦後の日本では、日本的なものよりも、アメリカ的なものを好む風潮が浸透し、その結果現代人が構築する宗教的な文化は、パワースポット、スピリチュアルなど、和製英語によるカタカナ文化が主流となった。この和製英語によるカタカナ文化は、戦前までの日本文化との連続性がほとんどない。

第3に、現代人は聖なるものを信じないものの、漠然とした聖なるものを希求しており、それを聖地に求めていると解釈できる動きがあることである。第5章では、信仰文化は個人による個人的な価値観に任されており、現代人に共有する文化があるわけではないが、現代人は何かしらの聖なるものを求めて御蓋山・春日山に登拝していた。現代文化であるパワースポットのパワーとは、神社や寺などで得られるある種の聖なる力を意味している

言葉であり、パワースポットとはそういった聖なるものを体験できることを期待できる場所を意味する。聖なるものを信じない社会である現代において流行するパワースポットという概念には、神や仏などの既存の宗教文化の物語には依存しないものの、漠然と聖なるものを求める現代人の心を読み取ることができる。人は非聖社会においても、漠然とではあるが聖なるものを希求するのである。しかしながら、現代人が求める聖なるものは、近世までの人々が信じていた聖なるものへの信仰ほど、自己存在の基盤になるような確固たる信仰ではない。あくまで、非聖化社会における、強い信仰心の無い、漠然とした聖なるものへの信仰である。こういった社会においてごく少数であるが、第5章の事例でみられたように、自己存在の基盤になるような信仰をもつ人々も表れている。ただし、その信仰文化はあくまでも個人の私的な世界において構築される。

以上のことから、現代人の聖地への信仰文化を考察する。超越的存在としての聖なるものを信じない非聖化社会において、敗戦までに存在した日本の伝統的な宗教文化を継承しない新しい信仰文化が構築されつつあり、そこには理論上は伝統的に聖地として信仰されてこなかった場所での新しい聖地への信仰が可能となつてはいるが、一般的には伝統的に聖地として信仰され続けてきた場所において、私的な関心による私的な信仰文化が構築されつつある。この信仰文化で漠然と期待されていることは、聖地における漠然とした聖なるものの希求である。聖なるものについては、敗戦までの日本文化にみられたように、社会で共有する確固とした文化的意味は存在せず、あくまで私的関心による私的信仰なのである。

このような現代人の聖地への信仰において重要となってくるのが、聖地そのものの力である。文化による確固たる意味づけが存在しない現代人の聖地への信仰において、聖地で人々が聖なるものを感じるためには、聖地そのものが発する何らかの聖なる雰囲気、聖なる力、が必要となってくる。つまり、現代人の聖地への信仰は、序章の図1における一番広い領域である、「聖なるものが示現する場所への信仰」を重視する動きとも読み解くことができるのである。この動きにおいて、本稿第1章で論じた、室生の景観の構造が室生に人々が聖なるものを感じさせる形を有するという論調は、現代社会が構築する文化の特徴と連動していると言えるだろう。また、序章のはじめに引用した西行の歌である「なにごとの おわしますかは しらねども かたじけなさに なみだこぼるる」という歌もまた、聖地そのものに何かしらの聖なる力があるというメッセージを有しており、人々が共有する共通の文化が希薄な現代社会において、人々に受容されやすい言葉であると言える。

しかしながら、現代人の聖地への信仰はこれでよいのだろうか。本稿では、第2, 3, 4章で、近世、近代の人々が聖地に構築してきた文化を見てきた。それぞれに、聖地に対して豊かな文化を構築しており、聖地と文化を一つにして聖地を信仰していた。このような豊かな文化を、捨て去ってよいのだろうか。歴史は過去に戻ることはなく、現代人、そしてこれからの人々は、新しい文化を聖地に構築していくことになるだろう。しかしながら、過去にあった豊かな文化を知らずに構築することと、知った上で取捨選択して構築するのでは、人々が構築する文化の豊かさは異なってくるはずである。まずは、人々によって忘れ去られようとしている聖地への信仰文化を復原し、人々が知る必要があると考える。今の日本においては、歴史的に長い間人々に信仰されてきた聖地は存在し、そして近代と戦後の二つの社会構造の変化をたどったものの、聖地への信仰文化は、人々による儀礼などに残っている。しかし、その信仰文化の意味を読み解く知恵を、現代人はほとんど持っていない。

近代以降の日本人による学問研究は、欧米の思想の輸入を基点としている。欧米で展開した学問の枠組みや思想、分析手法を用いて日本の事例を見て、そして研究者が事例研究を行っている。極端な言い方をすれば、事例は日本であるが、その事例を見ているまなざしは欧米思想なのである。しかしながら、本稿の文脈で知りたい内容は、欧米思想が流入

する前に展開していた、文化を介した聖地への信仰である。この文化を、欧米思想に依拠して読み解くことは、困難である。この研究者としてのジレンマは、松本・森本（2013）が指摘した、近年の文化人類学者や第3世界をフィールドにする研究者の葛藤に近い。研究者としてアプローチしたい世界は、欧米思想とは異なる思想で暮らしている人々であるにもかかわらず、彼らが行う事象を記述し分析する手段は、欧米思想に基づく思想だけなのである。

本研究の今後の展開としては、欧米思想が流入する前に存在した、文化を介した聖地への信仰を明らかにしていきたい。その際、本研究では「道」の思想に着目したい。日本において、欧米思想が流入する前に日本文化が依拠していた思想は中国発祥の文化であり、その中国の文化の根幹に「道」の思想が存在する。「道」の思想に代表されるような中国発祥の文化は、近世までの日本において権力と結びつき人々に支持されていた文化であったと考えられる。そして日本の近代化に伴い、権力を失い、人々に支持されなくなっていった文化でもある。「道」の思想を用いて事例研究を行うならば、現代人にとってはもはや忘れ去られている聖地への信仰における豊かな文化を復原できるのではないかと考えている。今後はそのような視点で、研究を続けていきたい。

補論 はじめに

補論では、本研究のおわりにで示した、かつての日本文化を形成する基礎となった中国文化の根幹となる思想である「道」の思想について提示したい。

欧米思想が流入する前の日本に於いて、中国発祥の思想は時の権力と結びつき、日本思想の重要な要素となっていたと考えられる。しかしながらこの思想は、明治になり日本に欧米思想が流入し、欧米思想が時の権力と結びつき、日本の知識体系の根幹へと転換していく際に、力を弱めていったと考えられる。明治期においては、政府や知識階層においての転換が主流であったこの動きは、敗戦後には一般大衆においても深く浸透していくこととなる。現在でも中国発祥の思想は日本に於いて残されており、それらを実践する人々もいるものの、そういった知識は、古いもの、迷信、取るに足らないものとして、軽視されている。これらの知識がそういった軽い扱いを受けるようになった背景には、これらの知識体系が現在の時の権力と結びついていないことと無縁ではない。

近世までの日本に於いて主流であった中国発祥の思想を突き詰めていくと、「道」の思想に行き当たる。儒教や道教といった宗教も、中国医学や養生法も、太陰太陽暦という暦の思想も、陰陽道など異界との関わりに関するものも、突き詰めていくと同じ「道」の思想に行き着くのである。現在の日本に於いて、「道」の思想は主流ではないが、しかしながらお天道さま、道を極める、道を外す等々、言葉の持つ意味の出自は分からないながらも言葉の意味がなんとなく分かるものとしてこの概念は人々に共有されており、また神道、修験道、陰陽道、茶道、華道、柔道、合気道、剣道、など現在の日本文化においても「道」という言葉は用いられ続けている。

補論では、人々によって忘れ去られつつある知識体系である「道」の思想を提示する。本研究の今後は、この「道」の思想を知識のよりどころとしつつ、かつての人々による聖地への信仰文化を読み解き、そしてかつての人々が行っていた聖地への信仰の姿を復原していきたい。なお先行研究においては、吉野（1994）により、陰陽五行思想を用いて日本の祭礼の意味を読み解く研究が行われているが、吉野の研究では陰陽五行思想のおおもとの思想となる「道」への言及はない。その点において、本研究の方向性は新しいと言えよう。

補論1は、筆者がどのような研究上のライフヒストリーを経て、このような「道」の思想に基づく研究を行おうと思いついたのかについて、簡潔に述べたものである。

補論2は、「道」の思想の具体的な説明と、この概念を用いて事例を読み解いた結果を示したものである。まず、「道」の思想とはどのようなもので、そして「道」に基づく知識体系である陰陽五行と干支の概念とはどのようなものかを説明した。また、その概念に基づく時間・空間の感覚について説明した。「道」の思想においては、天と人と地はつながっており、ある意味で同じものであった。そして「道」の思想に基づく、人々にとっての時間と空間への感覚はある意味で同じものなのであった。その上で、本稿の第2章で示した富士講による富士山への信仰を、ここでは「庚申」という干支を用いて読み解いた。近世富士講による富士山信仰は、時間も空間の方位も「庚申」という干支が重視されており、この干支で統一されていたのであった。

補論 1

「私」がいる地理学へ―「道」の思想に基づく東洋地理思想の再発見―

I. 「私」のいない近代地理学

子供が初めて地図を見る時、多くの子供は地図の中に自分の家を見つけます。大人が地図を見る時は、多くの場合、目的地に向かうために、地図の中に自分のいる場所を見つけます。カーナビの地図の中心は、はじめから「私」の乗っている自動車のいる場所です。

私が教育を受けてきた地理教育や地理学では、このように地図の中に「私」を探す作業をほほえましく見つめながら、地理を専門としていく過程において、地図を空から俯瞰してまなざすトレーニングを行ってきました。まず、地図の中から「私」を排除します。そして、地図の中から、自然の構成要素、人間活動の構成要素、それらが複合した地域の様相を、読み解けるようにトレーニングしていくのです。それはあたかも、空から鳥のように神のように、地表面を俯瞰し、読む作業です。そしてそこから得られた情報を、主題図として図に表します。自然地理学でも、人文地理学でも、地理学者は、自らが専門とする分野の視点で地表面を観察し、専門の知識を使って、地図を特殊な情報を盛り込んだ地図として再図化していきます。このような作業を通じて生み出された地図が、地理学の世界には数多く存在します。

これは、近代になり、西洋から近代地理学を導入して以降の、近代地理学が持っているまなざしではないでしょうか。地図の中に「私」はいません。地図を見ている観察者の「私」は、地表面を、空から鳥のように神のように、俯瞰して見ているのです。その時、「私」は鳥や神と同化しているのです。地理の英語の表記 geography という言葉は、地表面をグラフィックする、図化する、という意味を含んでおり、近代地理学導入以降の地理の専門家が行ってきた文化を、ダイレクトに言い当てています。

私が大学生や大学院生として学んだ 1990 年代は、humanistic geography（人文主義地理学）という地理思想がありました。これは、地理学をより人が存在する地理学にしよう、という動きでした。イーフ・トゥアン、オギュスタン・ベルクなど、欧米の地理学の思想が次々に翻訳され、近代地理学導入前に作成された絵図が着目されたり、妖怪や民話や小説と地理空間との関係性が着目されたり、メンタルマップが描かれたりしました。

人文主義地理学は、その次の思想潮流となった新文化地理学によって、批判の対象となりました。理由は、人が文化的存在であることを軽視し、超時代的に人間の心を扱うことでした。しかしながら、新文化地理学は、文化、社会、権力、差異、弱者等に関心を示すものの、人が身体を通じて感じている世界への関心が強くありませんでした。

II. 九星気学、風水への関心

私は、近代欧米文化が流入してくる前に日本に根づいていた、人々の聖地への信仰に関心がありました。そして、そういうことを明らかにするための思想や手段が、近代地理学にあまりないのではないかと感じ始めていました。そんな頃、古くからの信仰を継承している講に属しているおじいさんに、聞き取り調査のときに問われました。「年によって、家の改築などで家屋敷をいじってはいけない方位があるのだが、知っている？今の人たちはこういうものを信じない人が多いけれど、私は気になるんだ。」また、別のおばあさんには、こう言われました。「私がこの家に嫁ぐとき、実家から嫁ぎ先のこちらの方位が悪かったから、方違えをして嫁いできたのよ。」

私は九星気学というものを習い始めました。戸矢（2006）によれば、これは中国の道の思想が日本化した陰陽道の流れを汲むもので、明治になり大衆化し、確立化され、普及したものです。九星気学で初めて行ったことは、近代地理学の禁じ手である、地図の中に自分の家を探し、そこに印をつけることでした。そしてその家を基点として、東、西、南、北、東南、南西、北西、北東と、八方位を地図の中に線を引いて作りました。出来上がった地図の八方位それぞれに異なる意味が生じており、それが吉方位か凶方位かは、太陰太陽暦（旧暦）の正月に毎年変わる、というものでした。九星気学では、「私」が地図の中心にいたことが、何よりの出発点でした。近代地理学しか知らない私には驚きでした。そして、このような思想が、聞き取りの時に聞いた話につながるのだと思い至りました。

次に私は、中国や台湾で修行してきた先生に、風水を習いはじめました。風水は地理風水とも呼ばれ、大地の道理を読むことで、人にとって好ましい大地を見つけていく方法で、いわば、前述の日本の九星気学の思想のおおもとの思想です。

習いはじめの頃、私が風水の先生に連れていかれたのは、東京の新宿近くの台地の上でした。そこは高級住宅街で、大きな一軒家がたくさん並んでいました。「ここは龍脈の上で、大地の気がよい。そして、その気に合う、お金持ちが住むんだ。」今度は、台地から坂を下り、谷筋を歩きました。そこは、さきほどの高級住宅街のすぐ近くとは思えないほど、小さな商店や小さな家が並んでいました。「ここは、谷だ。谷は水が流れていくところで、大地の土も流れていくところだ。だから、こういうところに住むと、人の運氣も流れていく。そういう場所には、そういう人が集まるんだ。」近代地理学のトレーニングを受けた者としては、驚きました。これでは、環境決定論ではないか、と。

風水では、天も大地も人も同じで、つながっていると考えます。そして、同じ用語で、その気質を表します。たとえば、天の気質は、刻々と変化していくもので、それを時間と呼びます。時間は、干支（干：甲・乙・丙・丁・戊・己・庚・辛・壬・癸、支：子・牛・寅・卯・辰・巳・午・未・申・酉・戌・亥）で表します。大地は、自分を中心として方位が発生しますが、その方位も時間と同じ干支を用います。人も、生まれた瞬間の時間の気質を宿命として一生背負っていくと考えるのですが、その気質も同じ干支で表します。天も大地も人も同じ用語を使うのです。天も、大地も、人も、同じ「道」から派生したものと考えるのです。

Ⅲ. 「私」がいる地理世界へ

道教の般若心経と言われる清静経の中で、「道」は、天地日月を運行し、万物を育む、あらゆる生き物の源であると語られます。そして、人の心が清静であれば、天地も清々しくあるが、人の心が慾にとらわれ、濁辱に巻き込まれていけば、天地も乱れるとあります。

かつて、ソウル大学の地理学の教授であった崔昌祚は、西洋から導入した近代地理学と東洋の地理風水の思想の立脚点の違いを詳しく述べています（崔 1999）。風水研究の渡邊（2008）は、韓国や中国のみならず、日本にも、風水思想が根付いていたこと、そして日本が、近代地理学導入以降、この風水などの東洋思想に基づく学問的蓄積を無視して、西洋地理学を輸入・創造したこと、そして近代地理学に属する私たちが研究対象を見るまなざしそのものが、近代の創造物であることに、風水の研究によって気づいたことを語っています。道教研究の福永（1997）は、アメリカにおいて、科学の思想への限界に対する一つの潮流として、タオイズム、つまり東洋の「道（タオ）」の思想が見なおされていることを述べています。そして、タオイズムはいのちの哲学であり、ハイテク文化を支える西洋的精神の対極にあるものだと言及します。福永・千田・高橋（1987）では、日本に道教思想が根付いていた痕跡を、天皇に関する場所、神道や修験道や仏教に関する場所に読み取っています。千田（2013）は、古事記が中国の道教の思想に深く関わっていることを踏まえつつ、自然を神として感じる日本人の心を、古事記から読み取っています。

日本人は、道徳、神道、修験道、柔道、茶道、お天道さま、道を極める、など、「道」という言葉を日常的に用います。日本人にとって「道」とは、今なお、生活世界にある身近な言葉です。近代の西洋思想を日本人が身に着けるようになって、東洋の「道」の思想は、日本人の心に今なお生きているのではないのでしょうか。

大地を扱う地理学において、東洋の「道」の思想につながるものは、地理風水や日本版の地理風水である九星気学のような思想です。それは、大地に「私」がいてはじめて始まる世界であり、天・地・人は「道」でつながっているという思想です。日本人の地理学者が、自ら、そのような東洋地理思想を身に着け、その思想で日本を見渡すならば、きっと、いまだに発見されていない「私」がいる地理世界を発見できると思います。今後の地理学において、そのような立場での研究成果が、蓄積されていくことを願っています。

補論 2

日本人の聖地信仰と干支

—江戸の富士講による富士信仰を「道」の陰陽五行思想による

時間・空間感覚から読み解く—

I. はじめに

本稿では、近世までの日本人の聖地への信仰に大きな影響を与えた文化である、中国の「道」の文化を論じることを通じて、近世までの日本人の聖地への信仰文化を明らかにする手掛かりとしたい。

2016 年は、申年であった。正確には丙申年である。正月には猿の絵が描かれた年賀状が全国各地に出回ったことだろう。

近年、干支は年の初めに意識されたり、60 の干支が一回りする還暦にお祝いをする風習が残っている程度に使われるものである。しかしながら、日本人の聖地への信仰文化を追いかけていくと、この干支に表象される陰陽五行思想への理解が必要ではないかと思に至るようになった。

時間に関しては、神社での祭りで、〇月の初めの申の日に祭りを行う、など、もともとは、干支の何かの日を選んで行われていた事例が多い。しかしながら現在は、干支の日ではなく、その近くの日曜日に行うなど、変更している例が多い。

空間に関しては、東北と南西の方位を鬼門や裏鬼門と称して、東北と南西の方位から邪気が入らないように注意する建築をする場合がある。これは、神社とともに、普通の人々が家を建築する場合にも、時折見られるものである。この、東北と南西は、丑寅の方位と、未申の方位と、干支で表すことができる。

人に関しては、たとえば丙午の年には、女の子の数が前後の年よりも少なくなる傾向があるとされる。これは、丙午は両方とも火を表し、女子にとっては火が強すぎて、結婚できなくなるという言い伝えがあることから、親が女の子を出産するのを避けるためだと言われている。一方、男の子の成長を祝う端午の節句は、現在は太陽暦の 5 月 5 日に行うが、もともとは、午月の初めの午の日（太陽暦では 6 月頃）に行うものであった。男にとっては火の力は必要と考えられたのかもしれない。午に関しては、現在でも、お昼の 12 時ごろを正午の時間と言ったり、空間の南北の線を子午線といったりなど、身近に使われていることもある。

2016 年という数は、キリスト教の思想に基づき数えられた数え方であり、イエスがこの世にあらわれてから 2016 年経過したという数え方である。そして、一週間を一つのサイクルとし、日曜日を休日にする時間のリズムも、キリスト教の文化である。北を上にして地図を描く空間認識も、キリスト教文化圏の人々の価値観である。今の日本人は、キリスト教を意識しなくても、キリスト教文化圏の人々の価値観に沿って暮らしていることに気づかされる。

文化は、権力と結びつくものである。その空間の権力者がもっている文化が、その空間やそこに暮らす人々の文化となる側面があるのである。

近世までの日本の権力者たちは、中国文化を手本とし、中国の文化を日本風にアレンジして文化を構築してきた側面が強い。そこから考えると、近世までの日本文化は、中国の文化である「道」の思想や、「道」の思想から派生している陰陽五行思想の影響を受けていたと考えられる。そして、近代になると、近代日本の権力者たちは、欧米の思想を手本と

し、欧米の文化を日本風にアレンジして文化を構築しはじめた。そして、あらゆるものを、中国文化風から欧米文化風にアレンジしはじめた。このときにおこなわれたことの一つが、時間の概念の変更であり、空間の概念の変更である。

近代になり、日本の暦は、太陰太陽暦から、太陽暦に変更された。太陰太陽暦とは、月と太陽のリズムをもとにつくられた中国文化圏の暦であり、農業を行う上でとても適した暦であった。太陽暦は、太陽のリズムのみを基準につくられた暦であり、月のリズムとは関係がない。太陰太陽暦の暦と太陽暦の暦は、おおよそ1カ月ずれている。このときに起きた混乱が、現在の日本において、七夕やお盆などの近世から続くお祭りが、地域により1カ月ずれていることなどに結びついている。そして、この近代の大きな変化の際に、干支による時間の数え方を日本人が手放していったと考えられる。

近代になり、日本では空間は北を上とし、空から俯瞰した地表を表す地図を、測量をもとに正確に描くことを重視するようになった。これが現在の日本の地理学の出発点でもある。このとき、南を重視する空間認識や、空間を干支で表す方位感覚を、日本人が手放していったと考えられる。

フィールドワークでいろいろな方に話を聞くと、現場では、いまだに近代の変化による混乱を語る方がいる。日本の宗教の世界においては、近代の神仏分離、修験道や仏教の冷遇、神社合祀、神道国教化等により、近世までの神仏習合にもとづく信仰世界が破壊され、そしてそれに代わる新しい形が構築しきれていない例が見られる。近世までの神仏習合に基づくそれぞれの地域に根差した信仰文化が、すでに分からなくなりつつある事例も少なくない。

筆者は、近世までの日本人の聖地への信仰に関心を持つ者である。そして、それを復原するためには、近代以降のキリスト教文化圏の時間・空間概念が日本に入ってくる前に、日本人がもっていた時間・空間の概念を再考する必要があると考える。そして、近世までの日本人の時間・空間の感覚を理解するためには、中国文化圏の思想である「道」の思想や陰陽五行思想、それらに基づき形成されている干支の概念の理解が必要であると考え。本稿は、このような問題意識のもとに、干支の概念を検討し、日本人の時間・空間感覚を再考するものである。

II. 「道」の思想と陰陽

本稿で扱う干支は、陰陽五行で表すことができる。そして、陰陽五行は、「道」から派生したものであると考える。「道」は、日本語ではドウ、トウ、ミチなどと発音され、中国語ではタオ、ダオなどと発音される。日本では「道」は、神道や修験道、お天道様、道を極める、道理、道徳、茶道、など、宗教用語や日常用語で、今なお用いられている言葉である。

「道」とは、言葉では説明できないものではあるが、あえて言えば、生きとし生けるものすべてを生かしている存在、ということができる。そして「道」は、ある法則に沿って動いており、その法則のことを理と呼んでいる。「道」は理と結びついて、道理となるのである。その道理の一つが陰陽五行である。生きとし生けるものはすべて、陰陽五行の法則、リズムにそって、変化しつづけているのである。

ここではまず、道教の祖といわれる老子が語ったとされる、清静経の初めのほうを用いて、「道」や陰陽五行のことを説明したい。

「老君の曰く
大道は無形にして 天地を生育す
大道は無情にして 日月を運行す
大道は無名にして 万物を長養す

吾はその名を知らず 強いて名を道という

それ道には
静あり濁あり 動あり静あり
天は清にして、地は濁なり
天は動にして、地は静なり
男は清にして、女は濁なり
男は動にして、女は静なり
本より降りて末に流れ 而して万物を生ず

静は濁の源なり 動は静の基なり
人よく常に清静すれば 天地は悉皆に帰す

それ人神は清を好み 而るに心はこれを擾す
人心は静を好み 而るに慾はこれを牽く
常にその慾を遣わば 而して心自ずから静まる
その心澄み 而して神自ら清まる
自然六慾は生ぜず 三毒は消滅す・・・」
(御堂(2005)による日本語訳を転載。原文は中国語)

清静経は、「道」の説明からはじまる。「道」は、形がなく、情がなく、名がないが、常に天地を育て、日月を動かし、あらゆる生き物を養っているものであり、そういうものを、強いて老子は道と名付けた、と説明する。

次の一節は、陰陽の説明である。「道」は、静と濁、動と静、天と地、動と静、男と女、など、相反する二つのものが常に一体となり、相互にからみあいながら、常に変化し続けることで、それらのものの中に「道」が流れ、そしてすべてのものが生き続ける、という内容である。

次の一節は、天地と人がつながっている、という説明である。人が常に清静であれば、天地は道理に沿って静と動の変化を繰り返す、天地と人は一体となる、という内容である。次の一節は、人が清静にならない理由である。人の心は慾がある。目・耳・鼻・口・身体・意識の六根から人の心に入ってくる六慾や、欲しがりすぎる貪りの心や、欲しいものが手に入らないことからくる怒りの心である瞋の心や、道理を知らない無知の心からくる痴の心という、三つの毒の心である。この六慾や三毒が、清でいつづけたい人の心を乱すのである。この慾を祓うことができれば、人の心は清静になるという説明である。

以上のことから、「道」の思想においては、「道」が生きとし生けるものを生かしているものであると発想し、そして「道」は陰陽という二つの相反するものが一つとなり、変化し続ける道理があり、天や地とともに人も「道」とつながっていて、陰陽の法則に従って生きているという思想があることがわかった。

Ⅲ. 陰陽五行思想と干支

「道」の思想では、「道」が理と結びついた道理という法則に基づき、形のない気が生まれ、気が形となって象や相になると考える。図1は理と氣と象の関係図である。道理は、天にあれば天理となり、地にあれば地理となり、人にあれば性理となる。氣は、天にあれば天氣となり、地にあれば地氣となり、人にあれば人氣となる。象は、天にあれば天氣の象となり、地にあれば地相となり、人にあれば人相となる。「道」の思想では、天も地も人も、「道」という同じところから派生したものと考え、道理の法則も同じである。そして、

道理に基づいて表れた気や、気によって生じた形が、天なのか地なのか人なのかが違うという考え方なのである。



図1 理・気・象の関係図



図2 陰陽の関係図

たとえば、陰陽という道理に基づき、陰気や陽気という気が生まれ、それらが常に変化するという道理に基づき、陰陽の二気が法則に基づき変化し続ける。このことが天で起これば、春夏秋冬という四季の変化となる。これが、理に基づく気の変化である。そして四季の気の変化に基づき、大地に根づく木々や花の色や形は、花が咲いたり、青々と色づいたり、実がなったり、枯れたり、目に見える形で変化していく。これが気にもとづく形である象の変化である。

本章では、「道」の思想の道理である陰陽五行と陰陽五行の組み合わせである干支の内容を説明する。そしてそれらの理に基づいて表れてくる気の特徴について説明したい。

図2は、陰陽を表した図である。右回転で回転し続けるものである。陰の中に小さな陽の丸が存在し、陽の中にも小さな陰の丸が存在するように、すべてが陰、すべてが陽になることはない。陰が陽に比べてだんだんと増えていき、陰が極まったら陽に転ずる。そして、陽が陰に比べてだんだんと増えていき、陽が極まると次に陰に転ずる。「道」の陰陽思想では、この世のあらゆるものが、相反する二つのものが一つとなり、常に変化し続けながら、生き続けると考えるのである。

たとえば、陰・陽として、太陰（月）・太陽（日）、夜・昼、女・男、地・天、静・動、冬・夏、夕・朝、等々がある。様々なものが二つで一つとなり、互いに変化をくりかえしながら生き続ける。

日本人にとって身近な陰陽として、太陰太陽暦が挙げられる。これは今では旧暦と呼ばれるもので、近世までの日本で使われていた暦である。太陰とは月のことを表し、太陽とはお日様、太陽を表す。一日は、太陽の動きを基準として12支で区切っていた。一月は、月の動きを基準とし、新月が1日、満月が15日であった。1年は、月と太陽の動きを共に

基準とし、時折閏月を入れて、微調整を行っていた。これは、農業を行う上で適切な暦であった。

五行とは、水・木・火・土・金という 5つの要素の調和に基づき、自然界のあらゆるものが成り立っているという思想である。図 3 は五行の関係図である。

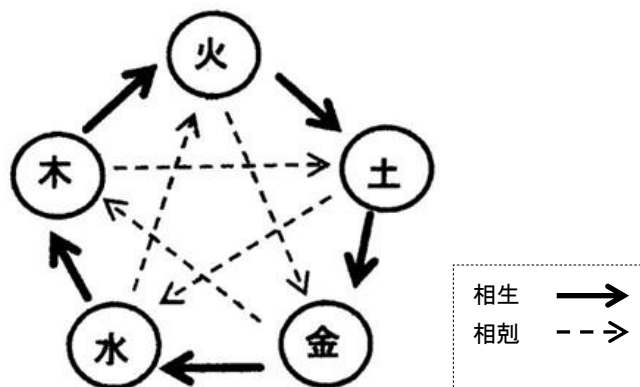


図 3 五行の関係図

五行は、それぞれが、自分の左隣の要素を育てる関係にあると考える。これを相生(そうせい)という。水は木を育て、木は火が燃える力となり、火は燃えつきると土の栄養になり、土は土の中で金属を育てる。相生の関係は、母と子の関係に例えられる。

一方、五行はそれぞれの自分の左隣の次の左隣の要素を攻撃する関係にあると考える。これを相剋(そうこく)という。水は火を消し、火は金を溶かし、金は木の根が育つのを邪魔し、木は土の養分を吸い取り、土は水が流れるのを堰き止めるのである。相剋の関係は、兄と弟の関係に例えられる。五行の関係においては、相生によって、様々なものがすくすくと成長し、相剋によって、成長がそれなりに抑制されることによって、あらゆるものが調和を保ちながら変化をし続けることができることを表している。

五行は、五臓(腎臓・肝臓・心臓・脾臓・肺)、五季(冬・春・夏・土用・秋)、五色(黒・青・赤・黄・白)など、さまざまなものに当てはめられてきた。身近なところでは、五目ずしの五は、五行の五である。一週間で用いる日月火水木金土は、並べる順番は違うものの、陰陽五行の要素である。

この五行は、土を中心におく図もしばしば用いられる。五行において、土は特殊な意味を持つのである。図 4 は、土を中心にした五行図である。

土は中心である。土は色でいうと黄色である。したがって、この世を治める中心の人物を黄帝とよび、かつては、その中心の人のみ黄色という色を着ることができた。土を中心に水・木・火・金と、四つの要素が取り囲む。この四つの要素は、季節では冬・春・夏・秋、方位では北・東・南・西、色では黒(玄)・青・赤(朱)・白である。これは、地理風水では四神相応に取り入れられた。北に黒色で玄武の亀、東に青色の青竜、南に赤色の朱雀、西に白色の白虎である。

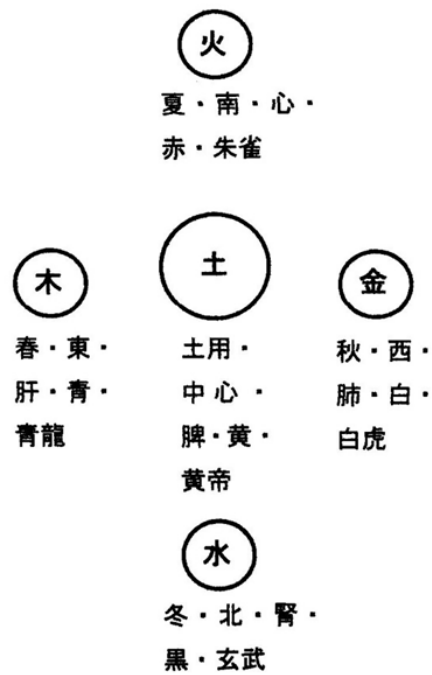


図4 土を中心にした五行の関係図

本稿で扱う干支は、前述の陰陽五行の組み合わせから成り立っている。干支とは、正確には10の天干と12の地支の組み合わせであり、合計で60の組み合わせがある。干支の干である天干とは、天の理気を表したものである。表1が天干である。木火土金水の五行のそれぞれに、陽と陰が結びつくことで、10通りの異なる理気が存在する。

表1 天干

天干	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
五行	木	木	火	火	土	土	金	金	水	水
陰陽	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰
読み方	きのえ	きのと	ひのえ	ひのと	つちのえ	つちのと	かのえ	かのと	みずのえ	みずのと

表2 地支

地支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
五行	水	土	木	木	土	火	火	土	金	金	土	水
陰陽	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰

干支の支である地支とは、地の理気を表したものである。表 2 が地支である。木・火・土・金・水の五行のうち、土が特殊な動き方をする。木の後に土、火の後に土、金の後に土、水の後に土が入り、土のみが 4 回表れる。それぞれに陽と陰が交互に結びつくことにより、合計 12 通りの異なる理気が存在することとなる。これは、たとえば、立春、立夏、立秋、立冬という、四季のそれぞれのはじまりの前の 2 週間は、土用という、大地の土の気が最も強くなる時期である、という考え方とも関連する。

IV. 干支と時間・空間・人

本章では、陰陽五行の組み合わせの理によって生じた気で成り立っている干支が、時間や空間や人の世界でどのように用いられてきたのかを説明したい。

1. 干支と時間

「道」の思想では、2 章の清静経に「天は動にして、地は静なり」とあるように、天の気は常に動き続けると考えられてきた。そして、天の気の変化を、時間の変化としてとらえてきた。

図 5 は、「道」の思想における時間の数え方である。現在の私たちは、1 日を 24 時間で数えるが、かつての日本では、1 日を干支の支を用いて 12 区分してきた。また、現在の私たちは 1 年を 12 ヶ月に分けるが、かつての日本ではその 12 ヶ月も干支の支を用いて 12 区分してきた。図 5 は干支の支による時間区分である。図 5 の支の一日の時間は、現在使われている 24 時間の時間区分とおおよそ対応している。図 5 の支の月の時期は、現在使われている太陽暦の月の時期とおおよそ対応している。ただし、太陰太陽暦の月のはじまりは、新月から始まるものであるため、図 5 の支の月の時期と現在の太陽暦の月の時期が完全に一致するものではない。なお、図にはないが、支は年にも用いられている。これは、私たちが今でも年の初めに意識する干支の支である。地支の 12 区分は、12 の大きな循環の中で、陰陽に区分することができる。それを表したのものが、輪の中心の陰陽図である。

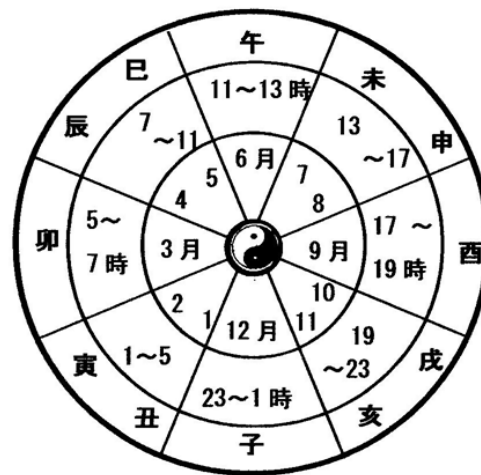


図 5 地支を使った 12 区分の時間

たとえば午に着目すると、午は表 2 の地支表でみると、火の陽である。図 5 の午のところを見ると、午は、12 支の中で最も陽が強いところにある。1 日の時間でみると、1 日で最も太陽の力が強い 12 時前後である。1 月の時期でみると、1 年で最も太陽が長く地上に

照り付ける夏至の頃である。午は、1日の時間でも、1月の時期でも、太陽の力が最も強い時期を表している。午という理が表す気は、陽が最も強い、火のイメージなのである。

酉に着目すると、酉は表2の地支表をみると、金の陰である。図5の酉のところを見ると、陽よりも陰が大きくなる境目のあたりにある。これを1日の時間でみると、太陽が沈む18時前後である。1月の時期でみると、1年で昼と夜の長さが同じになる秋分の頃であり、秋分を境に、昼よりも夜の長さがだんだんと長くなっていく。1日の時間でも、1月の時期でも、酉は、太陽の力が弱まり、陽よりも陰の力の方が強くなっていく境目の時期を表している。酉という理が表す気は、陽よりも陰が強くなる境目のイメージなのである。

子に着目すると、子は表2の地支表をみると、水の陽である。図5の子のところを見ると、子は12支の中で最も陰が強いところにある。これを1日の時間でみると、1日で最も暗いのは0時前後である。一月の時期でみると、1年で最も太陽の力が弱まる冬至の頃である。子は、1日の時間でも、1月の時期でも、陽の力が最も弱まる陰の時期であり、それが極まって逆に陽が次第に強くなっていく時期を表している。子という理が表す気は、陰が最も強く、まもなく陽に転じる、水のイメージなのである。

卯に着目すると、卯は表2の地支表をみると、木の陰である。図5の卯のところを見ると、陰よりも陽が大きくなる境目のあたりにある。これを1日の時間でみると、太陽が昇ってくる6時前後である。1月の時期でみると、1年で昼と夜の長さが同じになる春分の頃であり、春分を境に、夜よりも昼の長さがだんだんと長くなっていく。1日の時間でも、1月の時期でも、卯は、太陽の力が強まり、陰よりも陽の力の方が強くなっていく境目の時期を表している。卯は、太陽の力が強まり、陰よりも陽が強くなる境目のイメージなのである。

1年の時期区分は、12年を一つのサイクルとして回転している。現在の私たちは体感していないものの、かつて「道」の文化圏に生きていた日本人は、12年のサイクルによる陰陽五行の理気の変化も感じながら暮らしていたと考えられる。

以上のように、地支による時間区分は、陰陽五行の理によって生み出される気のイメージに合う時間に、見事に対応するものであったのである。

なお、本来は、地支の上に天干が組み合わさっており、すべての時間は天干と地支の組み合わせによって示すことができる。しかしながら、天干は12支と異なり10の理気のため、毎時間、毎月、毎年、組み合う地支がずれている。そのため、日常的に用いるには、不便であったと考えられる。したがって、日常的に用いる時間区分は、主に地支が用いられていたと考えられる。

2. 干支と空間

「道」の思想では、2章の清静経に「天は動にして、地は静なり」とあるように、地は静かに止まっていると考えられてきた。そして、自分のいる場所を中心に、8方位や24方位、64方位など、方位が発生し、方位に応じて地の気の違いが生じる、と考えられてきた。本稿では、このうち8方位や24方位を、干支を使って説明したい。

図6は、干支の支を使った8方位である。「道」の思想では、南を上とすることから、この図も南を上にした。第1章で述べた、日本の神社などの建築で鬼門や裏鬼門として重視される北東と南西は、それぞれ丑寅の方位と未申の方位として表されている。



図 6 地支を使った 8 の方位

地支の 12 区分は、12 の大きな循環の中で、陰陽に区分することができる。それを表したのが、輪の中心の陰陽図である。

たとえば、午に着目すると、午は表 2 の地支表でみると、火の陽である。図 6 の午のところを見ると、午は、12 支の中で、最も陽が強いところにある。これを方位でみると、太陽が最も照り付ける南である。南は太陽の力を最も得ることのできる方位である。午という理が表す気は、陽が最も強い、火のイメージである。午の理気が表すイメージと、午の方位である南のイメージは結びつく。

かつて、天子は南面する思想があり、これに伴い、平城京や平安京など、日本の古代の都城はすべて南を向いていた。天皇の住まいである宮も南をむき、平城京の神社や寺である春日社や興福寺や東大寺なども、すべて南を向いて建設されていた。午の方位である南は、地理風水では、朱雀の方位であり、未来や子孫を意味する。

酉に着目すると、酉は表 2 の地支表をみると、金の陰である。図 6 の酉のところを見ると、陽よりも陰が大きくなる境目のあたりにある。酉を図 6 でみると、太陽が沈む方位である西の方位である。酉は、太陽が沈み、夜が始まる境目の頃に、光り輝く方位である。酉という理が表す気は、陽よりも陰が強くなる境目のイメージである。この酉の理気が表すイメージと、酉の方位である西のイメージは結びつく。

酉の方位である西は、地理風水では白虎の方位であり、女性や妻などを意味する。

子に着目すると、子は表 2 の地支表をみると、水の陽である。図 6 の子のところを見ると、子は 12 支の中で最も陰が強いところにある。子を図 6 の方位でみると、太陽の気を最も得にくい北の方位にあたる。北は太陽の力が得にくい代わりに、大地の力が強い場所でもある。子という理が表す気は、陰が最も強く、まもなくように転じる、水のイメージである。子の理気が表すイメージと、子の方位である北のイメージは結びつく。

子の方位である北は、地理風水では玄武の方位であり、先祖や過去、おおもと、などの意味がある。

卯に着目すると、卯は表 2 の地支表をみると、木の陰である。図 6 の卯のところを見ると、卯は 12 支の中で陰よりも陽が大きくなる境目のあたりにある。図 6 の卯のところを、太陽の昇る方位である東である。東は、昇る太陽の力を最も得ることのできる方位である。卯という理が表す気は、陰よりも陽が大きくなる境目のイメージである。この卯の理気が表すイメージと、卯の方位である東のイメージは結びつく。

卯の方位である東は、地理風水では青龍の方位であり、男性や夫などを意味する。

干支による空間区分は、上述の 8 方位の他に、24 に区分する方位も存在する。図 7 は、24 方位に区分された方位図である。この図も、図 6 と同様に南を上とした。



図7 天干と地支を使った24の方位

24方位は、干支の12の地支を用いるとともに、干支の10の天干のうちの土を表す戊・己を除いた8の天干を用い、さらに天を表す乾、大地を表す坤、山を表す艮、風を表す巽という、4つの文字を入れ込んで、合計24の方位となる。

前述の8方位や24方位は、現在の日本では、今でも家相を見たりするときに用いられる場合がある。また、様々な神社が発行する暦にはこの8方位や24方位が載せられている場合がある。近代地理学が主流の学校教育では全く用いられなくなったものの、民間信仰や民間の占いや神社の信仰などでは、いまだに使われているものである。

なお、地理風水では、坐山と向きを重視し、坐山と向きの方位を見て、その家のもつ気の特徴や、その吉凶を見立てたりする。坐山とは、自分が位置する場所において、自分が背を向けている方位であり、家であれば、自分の家の玄関と逆の奥の方位である場合が多い。向きとは、自分が位置する場所において、自分が向いている方位であり、家であれば自分の家の玄関の方位である場合が多い。

以上のように、「道」の思想文化では、時間も空間も、同じ干支を用いて表す。干支の陰陽五行の理によって生じた気のイメージに合ったものが、その時を表す時間になり、その空間を表す方位となるのである。

3. 干支と人

「道」の思想では、人は生まれた時の時間によって、その人の宿命がわかると考える。そして、その宿命も、前述までで用いてきた陰陽五行で説明できる干支を用いる。生まれた時の年の干支、月の干支、日の干支、時間の干支の、合計8つの文字からなる干支の組み合わせから、その人の宿命がおおよそわかると考えるのである。これを、中国では八字と呼び、日本では四柱推命と呼ぶ。

中国では、場所によっては、仏教の寺の僧や、道教の廟の道士が、信者の人生相談にのるときは、その方の八字を見ながら相談に乗るという。日本でも寺によっては、そのようなものを使う場合もあるようだ。

日本の場合では、様々な神社が独自で発行する暦の後半には、九星気学を用いて、生まれた年によるその人の性格や、その年の運勢などが記載されている例が多い。この九星気学は、5行の要素で構成される8つの星と、五黄土星を足した合計9つの星で成り立つものである。五黄土星は中心を、その他の8つ星はそれぞれ八方位にも対応する。

生まれた時の時間によってその人の宿命がわかると考える考え方は、いまの学校教育の

現場などでは消えているものの、一般の人々の間では、占いという形で生き続けている。

「道」の思想では、生まれ時の時間によって定められているその人の宿命を把握したうえで、その人に足りない気を補うことにより、人生を好転させられると考える。「道」の思想では、時間も空間もそして人間もすべて「道」から派生したと考えるため、人に足りないものを、時間や空間から補うことができると考えるのである。たとえば、宿命によってその人に足りない理気がわかれば、その理気が強い時間帯に大切なことを行う、その理気が強い家に住む、などの工夫することにより、その人に足りない理気を補うことができ、人生を好転できると考えるのである。ただし、このような方術に頼り過ぎ、欲に走りすぎることを諷める思想も「道」の思想の中にはある。「道」は徳を重視するのである。「道」の思想では、人々に徳を積むことを促す。そして、徳をつめば、自然と良き時、良き場所を得て、人生は好転するが、徳を積まずに方術に走れば、良き時、良き場所を知っていても、それを自分のものにするには出来ないと教える。前述の清静経の中には、徳にさえ執着せずに、心を清静にして生きるための方法が述べられている。

V. 庚申という干支から読む江戸富士講による富士信仰

前項までは、近世までの日本文化に浸透していた「道」の陰陽五行思想とそれに基づく干支の具体的な説明を行ってきた。この結果、近世までの「道」の思想文化において、天と人と地はつながっているという思想があり、この思想において時間や空間も人にとってはある意味で同じものであるという感覚であったことが分かった。本項ではこの思想を用いて、近世江戸の富士講という社会によって行われた富士山への信仰を読み解くこととする。具体的には、庚申という干支を用いて読み解くこととする。

1. 申と富士山

古くから、富士山は申という地支と縁が深い。富士山が生まれたのは、孝安天皇 92 年の庚申の年であると伝えられており、富士山の誕生が、そもそも申年なのである。富士山では、現在でも申の日を縁日とみなしており、神使いは申つながりで、猿である。

静岡県富士宮市の富士山本宮浅間大社は、富士山頂を所持する、富士山信仰の本拠地である。ここは、富士山の伏流水の湧き出す湧玉の池があるところである。この神社の現在の例祭は 11 月 3、4、5 日であるが、もともとは、これは申の日に行われていた。近世には、4 月、9 月、11 月の申の日に大祭礼がおこなわれていたという。なお、現在では、4 月の初め頃には、初申祭りが行われている。

この神社の北東 6km には山宮と呼ばれる神社があり、富士山本宮浅間大社の神霊は、この山宮から大同元年（806）年に今の場所に移したと伝えられている。山宮から南西にまっすぐのびる道は、御神幸道と呼ばれている。かつて富士山本宮浅間大社の申の日の祭礼では、祭礼の前日に浅間大社から山宮へ神霊を移した鉾をもって参詣し、夜の間に儀式を行い、祭礼当日の朝、神霊を移した鉾をもって浅間大社に戻ってきたと言われている。そして、その鉾を使って、祭礼の日である申の日の、申の時間に、浅間大社で儀式を行ったと言われている。

申は、表 2 の地支の表を見ると、金の陽である。図 3 の五行の相生の循環の変化の中では、火が土を経過して金に転じた時である。図 5、6 の干支と陰陽を表した図をみると、地支の大きな円輪の変化において、申は、陽が転じて陰が始まる時にあたる。天地を陰陽で表すと、天が陽で地が陰である。大地における大きな山であり、日本一の高い山である富士山が、陰の始まりである申年に生まれたという物語は、道理の法則に適合しているのである。また申は、三合という地支の強力な三つの結びつきのうちの、申一子一辰という水の三合の組み合わせの始まりにあたる地支でもある。申という地支は、水のはじまり、という意味も内包している。富士山は、大地に流れる水のはじまりの場所でもある。水のはじまりという意味を持つ申と、水のはじまりの場所である富士山という組み合わせ

せも、道理の法則に適合しているのである。

2. 庚申と江戸富士講による富士信仰

近世において、庚申の年は、富士山の御縁年と呼ばれ、富士山に登る人々は、他の年よりも圧倒的に多かったようで、菊地（2008）によると、2倍や3倍ほどであったと言われている。庚申年に富士山に登ると、一度で33回登ったことと同じ御利益があるなどと流布されており、他の年とは違う特別な年として意識されていたようだ。この思想は、近代になると徐々に薄れていくが、それでも、菊地（2008）によるば、大正9（1920）年や昭和55（1980）年の庚申の御縁年では、通常よりも相当多くの人々が富士山に登ったようだ。なお、申年は富士山小縁年と呼ばれ、他の年よりはご利益が高いと流布されている。

近世江戸では、富士山を信仰することが流行した。多くの人々が富士講という講組織に属し、白装束を身にまとい、富士山頂に登拝した。江戸八百八講と呼ばれたほどである。富士講は修験道の流れを汲み、富士山に登れば登るほどよいという思想があった。講の宗教的リーダーである先達の中には、富士山まで歩き登るしかない時代に、33回登った者もいたようである。当時の富士山登拝は男性のみしか許されておらず、また、金銭的にも肉体的にも負担が大きかったため、多くの人々が富士山に登拝することや、複数回登拝することは困難であった。そこで江戸では、富士塚という富士山に似せたミニチュアの富士山を作ることが流行した。富士塚の表面には、実際の富士山の溶岩を運んできてそれを覆い、富士塚の山頂には実際の富士山の土を埋めた。この富士塚に登ることは、富士山に登ったことと同じ後利益があると流布された。江戸時代の江戸には、少なくとも30ほどの富士塚が建立されており、それらのうちいくつかは現存している。富士塚は、昭和初期まで、かつての江戸のみならず、関東一円で数多く作られ続けた。

近世江戸の富士講の人々にとって富士山は、阿弥陀仏の住まう極楽浄土であった。生前は白装束を着て富士山頂に登拝し、死後は富士登拝のときと同じ白装束を着て、南無阿弥陀仏と掛け念仏を懸けられながら、人々に見送られた。江戸から見える富士山は西に近い南西方面であり、秋や冬や春には、夕日が沈む方向と近い。西は阿弥陀の住む極楽浄土である。このような思想は、その後、神仏分離などの思想転換の影響を受け、近代以降は消えていったと考えられる。

江戸の富士講の人々は、他の地域の人々と同じように、庚申の年を御縁年と称し、通常よりも多くの人々が富士山に登った。

今まで、この江戸の富士講による富士信仰を、空間と時間を合わせた庚申の視点から論じた研究はない。ここでは庚申の視点から、上述の江戸の富士講による富士信仰を読み解きたい。

庚申の天干である「庚」は、表1をみると、金の陽である。地支である「申」も、表2をみると、金の陽である。つまり、庚も申も、陰陽五行の理気で表すと、同じ金の陽なのである。なお、60干支の組み合わせによれば、申と結びつく金の要素をもつ天干は、庚だけである。もう一つの金の天干である辛は、申とは結びつかない。天干と地支が共に金である組み合わせは、60の干支の組み合わせの中で、庚申だけなのである。

江戸から富士山頂の方角は、西よりの南西である。図7の24方位の図を使うと、ちょうど庚と申の間あたりの方角になる。江戸からみる富士山の方角は、庚申の方位なのである。

富士山の御縁年である庚申の年に、江戸の人々が富士山に登拝するということは、庚申の年に、庚申の方位に出向くということであった。庚申の持つ理気は、金の陽である。つまり、年も方位も、金の陽のみ、ということになる。これを一気と呼ぶ。近世において、富士山は阿弥陀の極楽浄土であるという文化があったが、阿弥陀の極楽浄土は西にある。西は五行で表すと、図4で見られるように、金である。つまり、時間と方位のみならず、目的地の意味世界まで、金であったのである。

近世江戸の富士講による庚申年の富士登拝は、庚申の年に庚申の方位にある金の意味が与えられた場所に出向いていたということである。この現象を「道」の陰陽五行の思想から読み解くと、時間と空間と目的が金という一つの理気でつながった、非常に稀な機会であった。そして、これを実践した人は、大量の金の理気を自らのものにできたと考えられる。

VI. おわりに

本稿では、近代以前の日本に根づいていたと考えられる「道」の思想や陰陽五行の思想を詳しく説明してきた。

「道」とは、言葉で説明できないものの、あえて言えば、生きとし生けるものを生かしている存在である。天や地や人はすべて「道」という同じところでつながっているのである。

「道」の思想では、「道」が理と結びついた道理という法則に基づき、形のない気が生まれ、気が形となって象や相になると考える。道理には、陰陽という法則があり、相反する二つのものが一つとなって、常に変化し続ける法則がある。また、五行という法則があり、木・火・土・金・水という5つの要素が互いに生かしたり剋したりしながら、調和を取り続けるという法則もある。この陰陽五行の理で構成されるものとして、干支がある。干支は、天干という天の理気を表す10の要素と、地支という大地の理気を表す12の要素からなるものである。

天の気は常に動き続けると考えられてきた。そして、天の気の変化を、時間の変化としてとらえてきた。干支の地支は、1日や1月や1年の時間を表す時に用いられてきた。1日も1月も1年も同じ用語を使う。本来は、地支の上に天干が組み合わさっており、すべての時間は天干と地支の組み合わせによって示すことができる。

大地の気は、自分のいる場所を中心に方位が発生し、方位に応じて異なる気が生じると考えられてきた。この方位にも干支が用いられた。本稿では、このうち8方位や24方位を、干支を使って説明した。8方位は地支を用い、24方位は主に天干と地支の組み合わせを用いた。

人は生まれた時の時間をその人の宿命として背負っていくという思想がある。その時に用いるのが、その人の生まれた時間の年の干支、月の干支、日の干支、時間の干支の合計8つの干支である。人の宿命を知る時にも、時間や空間と同じ、干支を用いるのである。そして、その人の宿命に足りない理気が分かれば、それを時間や空間の理気から補うことができる考える。これも、天も大地も人も同じ「道」でつながっているという思想に基づくものである。

最後に、地支である申と富士信仰との関わりを述べた上で、近世江戸の富士講による富士信仰を庚申という干支を使って読み解いた。近世江戸の富士講による富士信仰は、庚申年に富士登拝することがとても流行していた。近世江戸からみた富士山頂は、24方位を用いれば庚申の方位であった。庚申は天干も地支も共に金の陽という気であった。そして、富士山は西方にある阿弥陀仏の極楽浄土という意味が付与されており、西方は五行で表せば金であった。つまり、近世江戸において、庚申の年に庚申の方位に出向き、金の意味が付与された富士山に登るということは、金の理気一つで統一されていたことになるのであった。これを実行した人々は、「道」の陰陽五行の考え方に依れば、大量の金の理気を一気に自らに取り込むことができたと考えられる。

以上のようなことから、本稿は、近代以降失われつつある、近世までの日本人が生きていた時間・空間の世界を、「道」の陰陽五行の思想を用いることによって、再考することを提案するものである。

文献一覧

(あ)

- 足利健亮 (1972) 「歴史がつくった景観—解題—」(浅香勝輔、足利健亮、桑原公德、西田彦一、山崎俊郎『歴史がつくった景観』古今書院)、2 頁。
- 足利健亮 (1998) 『景観から歴史を読む—地図を解く楽しみ—』日本放送出版協会。
- 阿部一 (1995) 『日本空間の誕生—コスモロジー・風景・他界観—』せりか書房。
- 阿部一 (1996) 「主観と景観—現象学的地理学の場合—」地理科学 51、169—174 頁。
- 阿部一 (2000) 『空間の比較文化誌』せりか書房。
- 荒山正彦 (1989) 「明治期における風景の受容—『日本風景論』と山岳会—」人文地理 41-6、63-76 頁。
- 荒山正彦 (1995) 「文化のオーセンティシティと国立公園の成立—観光現象を対象とした人文地理学研究の課題—」地理学評論 68A、792-810 頁。
- 荒山正彦 (1998) 「自然の風景地へのまなざし—国立公園の理念と候補地—」(荒山正彦・大城直樹編 (1998) 『空間から場所へ—地理学的想像力の探求—』古今書院)、128-142 頁。
- 荒山正彦・大城直樹編 (1998) 『空間から場所へ—地理学的想像力の探求—』古今書院。
- 泉谷康夫 (1997) 『興福寺』吉川弘文館。
- 板橋区立郷土資料館 (1996) 『旅と信仰—富士・大山・榛名への参詣—』板橋区立郷土資料館。
- 井上博道 (1988) 『奈良大和路『山』』京都書院。
- 井野邊茂雄 (1928) 『富士の研究Ⅲ 富士の信仰』古今書院。
- 岩科小一郎 (1983) 『富士講の歴史—江戸庶民の山岳信仰—』名著出版。
- 岩鼻通明 (1989) 「立山マンダラにみる聖と俗のコスモロジー」(葛川絵図研究会編 (1989) 『絵図のコスモロジー 下巻』地人書房) 223-238 頁。
- 植島啓司 (2000) 『聖地の想像力—なぜ人は聖地をめざすのか—』集英社。
- 植島啓司 (2012) 『日本の聖地ベスト 100』集英社。
- 宇田哲雄 (1997) 「富士塚築造の背景に関する一考察」風俗 128、36-48 頁。
- 内田忠賢 (1990) 「江戸人の不思議の場所—その人文主義地理学的考察—」史林 73-6、917-944 頁。
- エリアーデ、M 著、風間敏男訳 (1969) 『聖と俗—宗教的なものの本質について—』法政大学出版局。Eliade, M. 1957. *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg.
- 遠藤秀雄 (1987) 「富士山への信仰」(平野栄次編『富士浅間信仰』雄山閣)、3-32 頁。
- 大城直樹 (1998) 「ナショナリズムと『民俗』の風景—八重山の御嶽のエピソード—」(荒山正彦・大城直樹編 (1998) 『空間から場所へ—地理学的想像力の探求—』古今書院)、144-161 頁。
- 大東延和 (1995) 『春日の神々への祈りの歴史』(非売品)。
- 大東延和 (1996) 「春日お田植神事の由来—特に「松苗」を中心として—」春日文化 4、年、143—148 頁。
- 大東延和 (1997) 「春日の先住神と御蓋山—知られざる春日の大神(2)撰社・本宮神社・同榎本神社—」(『春日文化 第五冊』春日大社)、19-22 頁。
- 大宮守人 (1981) 「県内御田植祭の詞章について」奈良県立民俗博物館研究紀要 5、27-40 頁。
- 岡本亮輔 (2015) 『聖地巡礼—世界遺産からアニメの舞台まで—』中央公論新社。
- 奥野義雄 (1981) 「予祝儀礼・御田植と中世農民—大田植と勸農の接点によせて—」奈良県立民俗博物館研究紀要 5、11-26 頁。
- 奥野義雄 (2002) 「水口祭と牛王宝印札—近世における農耕儀礼としての水口祭と牛王宝印札にみるまじない習俗—」奈良県立民俗博物館研究紀要 19、27-34 頁。
- 奥脇和男 (1996) 「解説富士の絵札」(富士吉田市歴史民俗博物館『山の絵札—牛王と御影を中心に』富士吉田市歴史民俗博物館)、28-37 頁。

奥脇和男(1997)「図版解説」(富士吉田市歴史民俗博物館『富士山明細図』富士吉田市歴史民俗博物館)、33-54 頁。

小田匡保(1987)『山家集』に見る山岳聖域大峰の構造 史林 70、129-154 頁。

オットー, R. 著、山谷聖吾訳(1968)『聖なるもの』、岩波書店。Otto, R. 1917. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck.

折口博士記念会編(1961)『折口信夫全集 第22巻』中央公論社。

遠城明雄・大城直樹(1998)「序章」(荒山正彦・大城直樹編『空間から場所へー地理学的想像力の探求』古今書院)、1-8 頁。

(か)

花山院親忠(1993)「神体山信仰から社殿信仰へ」(『春日文化 第一冊』春日大社) 11-19 頁。

春日大社編(1995)『春日大社のご由緒』春日大社。

鎌田東二(1999)『聖地への旅ー精神地理学事始ー』青弓社。

鎌田東二(2008)『聖地感覚』角川学芸出版。

唐松秀之(1994)『綾瀬富士由緒及奉献石碑銘文』綾瀬稲荷神社社務所。

川合泰代(2001)「富士講からみた聖地富士山の風景ー東京都23区の富士塚の歴史の変容を通じてー」地理学評論 74A、349-366 頁。

川合泰代(2014)「江戸の富士講による富士山への信仰ー阿弥陀の極楽浄土という文化ー」地図中心 497、6-9 頁。

河原由雄(1993)「春日社をめぐる絵かきたち」(『春日文化 第一冊』春日大社)、84-91 頁。

川村知行(1981)「春日曼荼羅の成立と儀礼」美術史 110、86-100 頁。

川村知行(1980)「春日浄土と春日曼荼羅」美術史研究 17、47-58 頁。

神田孝治・田代亜紀子・堀井久子・山村高淑・石井正巳(2006)「(パネルディスカッション)世界遺産と観光」旅の文化研究所研究報告 15、25-48 頁。

菊地邦彦(2008)「富士山信仰における庚申縁年の由緒について」国立歴史民俗博物館研究報告 142、97-156 頁。

岸哲男(1984)「五重塔の雪ー土門拳と室生寺」(土門拳『土門拳全集 5 女人高野室生寺』小学館)、181-182 頁。

喜多野徳俊(1995)『春日の神の石燈籠』近代文藝社。

行徳真一郎(1996)「春日宮曼荼羅図の風景表現ー仏性と神性のかたちー」Museum 541、13-42 頁。

行徳真一郎(1999)「陽明文庫所蔵『春日権現講私記』ー翻刻と解題ー」Museum 558、61-69 頁。

葛川絵図研究会編(1988)『絵図のコスモロジー 上巻』地人書房。

葛川絵図研究会編(1989)『絵図のコスモロジー 下巻』地人書房。

桑子敏雄(1999)『環境の哲学』講談社学術文庫。

国土庁土地局(1976)『地形分類図 東京都』経済企画庁総合開発局。

コスグローブ, D, ダニエルス, S 共編、千田稔、内田忠賢 監訳(2001)『風景の図像学』地人書房。

(さ)

崔昌祚(1999)『風水地理入門』雄山閣。

才津祐美子(2003)『白川郷』における世界遺産登録の影響について」旅の文化研究所研究報告 12、101-108 頁。

桜井徳太郎(1962)『地域社会における講の沈着過程の研究』東京文理科大学文学博士学位論文。

佐々木高弘 (2003) 『民話の地理学』 古今書院。
 佐々木高弘 (2009) 『怪異の風景学—妖怪文化の民俗地理—』 古今書院。
 佐々木高弘 (2014) 『神話の風景』 古今書院。
 三和町史編さん委員会編 (1993) 『三和町史』 三和町。
 鹿谷勲 (1990) 「春日大社の御田植行事 (オンダ)」 (『奈良市民俗芸能調査報告書—田楽・相撲・翁・御田・神楽—』 奈良市教育委員会) 133-144 頁。
 柴崎茂光・庄子康・柘植隆宏・土屋俊幸・永田信 (2008) 「世界遺産管理における住民参加の可能性—鹿児島県屋久島の島民以降調査から探る—」 地域環境 13-1、71-80 頁。
 島津俊之 (1992) 「可視的世界からの接近」 (愛知大学総合郷土研究所編『景観から地域像を読む』 名著出版)、157 頁。
 島田裕己 (1985) 「祖先崇拜と死後の世界—死に対する恐れと愛情—」 (荒木美智雄編『週刊朝日百科 世界の地理 100 特集編世界の宗教』 朝日新聞社) 271-275 頁。
 ジョンストン, R. J 著、立岡裕士訳 (1999) 『現代地理学の潮流(下)—戦後の米・英人文地理学説史—』 地人書房。Johnston, R. J. 1997. *Geography and Geographers : Anglo-American human geography since 1945 fifth edition.* London: Arnold.
 新宿区民俗調査会 (1992) 『新宿区の民俗(2)四谷地区篇』 新宿区立新宿歴史博物館。
 新宿区民俗調査会 (1994) 『新宿区の民俗(4)落合地区篇』 新宿区立新宿歴史博物館。
 杉浦芳夫編 (1995) 『文学・人・地域：越境する地理学』 古今書院。
 瀬田勝哉 (2000) 「春日山の木が枯れる」 (瀬田勝哉『木の語る中世』 朝日新聞社)、51-148 頁。
 千田稔 (1980) 「地理的『場』の始源性を求めて—記号論的アプローチ—」 人文地理 32-1、47-62 頁。
 千田稔 (1991) 『古代日本の歴史地理学的研究』 岩波書店。
 千田稔 (1992) 『風景の構図—地理的素描—』 地人書房。
 千田稔 (1998) 『風景の文化誌 I 都市・田舎・文学』 古今書院。
 千田稔、前田良一、内田忠賢編 (2001) 『風景の事典』 古今書院。
 千田稔 (2013) 『古事記の宇宙—神と自然—』 中央公論新社。
 藺田香融 (1981) 「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」 (『平安仏教の研究』 法蔵館) 53-70 頁。
 藺田香融 (1981) 「古代仏教における山林修行とその意義—特に自然智宗をめぐる—」 (『平安仏教の研究』 法蔵館) 27-52 頁

(た)

竹内啓一 (1992) 「生活のことばと地理学のジャーゴン」 地理 37-9、74-77 頁。
 田崎不二夫 (1985) 『巣鴨の富士講—巣鴨丸嘉講のこと—』 巣鴨のむかしを語り合う会。
 立岡裕士 (1992) 「景観分析への試論—シンポジウムに参加して—」 (愛知大学総合郷土研究所編『景観から地域像をよむ』 名著出版)、154 頁。
 地図資料編纂会編 (1989) 『明治前期関西地誌図集成』 柏書房。
 遠日出典 (1979) 『室生寺史の研究』 巖南堂書店。
 寺本潔 (1988) 『子ども世界の地図 —秘密基地・子ども道・お化け屋敷の織りなす空間—』 黎明書房。
 トゥアン, イーファー 著、山本浩訳 (1988) 『空間の経験—身体から都市へ—』 筑摩書房。
 Tuan, Yi-Fu (1977) *Space and place: the perspective of experience*, University of Minnesota Press.
 トゥアン, イーファー 著、片岡しのぶ、金利光訳 (1988) 『愛と支配の博物誌 —ペットの王宮・奇型の庭園—』 工作舎。Tuan, Yi-Fu (1984) *Dominance & affection: the making of pets*, Yale University Press.
 トゥアン, イーファー 著 金利光訳 (1991) 『恐怖の博物誌—人間を駆りたてるマイナスの想像力—』 工作社。Tuan Yi-Fu (1979) *Landscape of fear*, University of Minnesota Press.

トゥアン, イーファー著、小野有五・阿部一訳 (1992)『トポフィリアー人間と環境ー』せりか書房。Tuan, Yi-Fu (1974) *Topophilia: a study of environmental erception, attitudes, and values*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall.

トゥアン, イーファー著、阿部一訳 (1993)『個人空間の誕生 ー食卓・家屋・劇場・世界ー』せりか書房。Tuan, Yi-Fu (1982) *Segmented worlds and self: group life and individual consciousness*, University of Minnesota Press.

トゥアン, イーファー著、阿部一 訳 (1994)『感覚の世界 ー美・自然・文化ー』せりか書房。Tuan, Yi-Fu (1993) *Passing strange and wonderful: aesthetics, nature and culture*, Island Press/Shearwater Books.

トゥアン, イーファー著、阿部一訳 (1997)『コスモポリタンの空間 ーコスモスと炉端ー』せりか書房。Tuan, Yi-Fu (1996) *Cosmos and hearth : a cosmopolite's viewpoint*, University of Minnesota Press.

陶淵明「桃花源記」(松枝茂雄・和田武司 (1983)『中国の詩人②陶淵明』集英社) 214 頁。

東京都北区教育委員会 (1991)『十条富士講調査報告書』東京都北区教育委員会社会教育課。

徳田陽子 (1981)「奈良県下の水口祭の諸相覚書」奈良県立民俗博物館研究紀要 5、41ー51 頁。

土門拳 (1984)『土門拳全集 5 女人高野室生寺』小学館。

戸矢学 (2005)『陰陽道とは何かー日本史を呪縛する神秘の原理ー』PHP 研究所。

(な)

長島泰行筆画 岡田博校訂解説 (1985)『富士山真景之図ー江戸時代参詣絵巻ー』名著出版。

中川正 (2003)「聖地とは何か」地理 48-11、8-13 頁。

中島博 (1977)「宮曼荼羅の成立と発展」美術史 102、85-100 頁。

永島福太郎 (1943)「春日曼荼羅の発生とその流布」美術研究 133、13-19 頁。

永島福太郎 (1963)『奈良』吉川弘文館。

永島福太郎 (1968)「春日信仰ー春日大社の歩みー」(大佛次郎・永島福太郎著、入江泰吉写真『奈良 春日野』淡交社) 118 頁。

永島福太郎 (1993)「大和は春日の神国」(『春日文化 第一冊』春日大社)、62-68 頁。

中村豊 (1978)「名古屋市の地理的空間とメンタルマップ」地理学評論 51-1、1-21 頁。

中村豊、岡本耕平 (1993)『メンタルマップ入門』古今書院。

中村豊 (2004)『メンタルマップの現象学』古今書院。

中野美代子 (1989)『仙界とポルノグラフィー』青土社。

奈良市教育委員会 (1995)『奈良市の絵画ー奈良市絵画調査報告書ー』奈良市教育委員会。

奈良市教育委員会 (2002)『奈良市歴史資料調査報告書 18ー東城戸町有資料ー』奈良市教育委員会。

日本常民文化研究所編 (1978)『日本常民文化研究所調査報告第 2 集 富士講と富士塚ー東京・神奈川ー』日本常民文化研究所。

日本常民文化研究所編 (1979)『日本常民文化研究所調査報告第 4 集 富士講と富士塚ー東京・埼玉・千葉・神奈川ー』日本常民文化研究所。

日本の地質近畿地方編集委員会(中沢圭二他) (1987)『日本の地質6近畿地方』共立出版。

根津美術館学芸部編 (2011)『(図録) 春日の風景ー麗しき聖地のイメージー』根津美術館。

野村幸希 (1983)「富士塚考」(立正大学史学会編『宗教社会史研究Ⅱ』雄山閣)、609-627 頁。

野本寛一 (1990)『神々の風景 ー信仰環境論の試みー』白水社。

(は)

芳賀栄太 (1997)『東京の富士塚』(非売品)芳賀栄太。

服部銚二郎 (1992)『都市ー人類最高の傑作ー』古今書院。

花園神社三百五十年誌編集委員会 (1998)『花園神社三百五十年誌 上巻』花園神社。

葉室頼昭(1997)『神道のこころ』春秋社。
 葉室頼昭(1999)『神道と日本人』春秋社。
 原口剛、稲田七海、白波瀬達也、平川隆啓編著(2011)『釜ヶ崎のスメ』洛北出版。
 原奈緒(1996)「富士講の消滅と存続に関する諸要因ー東京23区内富士塚よりの一考察ー」民族考古3、63-80頁。
 樋口昭・岩坂七雄・池田淳(2002)「大和の御田Ⅱー八乙女をめぐってー」埼玉大学紀要教育学部人文・社会科学51(2)、27-41頁。
 樋口忠彦(1965)『景観の構造ーランドスケープとしての日本の空間ー』技法堂。
 樋口忠彦(1981)『日本の景観ーふるさとの原型ー』春秋社。銚銚
 久松潜一(1963)『契沖』吉川弘文館。
 福田アジオ(1989)『時間の民俗学・空間の民俗学』木耳社。
 福田珠己(1991)「場所の経験ー林芙美子『放浪記』を中心としてー」人文地理43-3、269-281頁。
 福田珠己(1996)「赤瓦は何を語るかー沖縄県八重山諸島竹富島における町並み保存運動ー」地理学評論69A、727-743頁。
 富士市立博物館(1995)『富士山信仰と富士塚』富士市立博物館。
 富士吉田市教育委員会(1981)『富士山御師』富士吉田市教育委員会。
 富士吉田市史編纂室(1995)『上吉田の石造物』富士吉田市史編纂室。
 福山敏男(1943)『日本建築史の研究』桑名文星堂。
 福永光司・千田稔・高橋徹(1987)『日本の道教遺跡』朝日新聞社。
 福永光司(1997)『タオイズムの風ーアジアの精神世界ー』人文書院。
 藤本愛(2008)「オンダ行事と伝承地の稲作農事暦ー奈良県内のオンダ行事の地域的特色ー」日本民俗学255、33-65頁。
 福田珠己(1991)「場所の経験ー林芙美子『放浪記』を中心としてー」人文地理43-3、269-281頁。
 文化庁編(1972)『日本民俗地図(信仰・社会生活)』国土地理協会。
 文京ふるさと歴史館(1995)『江戸の新興宗教ー文京の富士講ー』文京ふるさと歴史館。
 ベルク、オギュスタン著、宮原信訳(1985)『空間の日本文化』筑摩書房。
 ベルク、オギュスタン著、篠田勝英訳(1988)『風土の日本ー自然と文化の通態ー』筑摩書房。
 ベルク、オギュスタン著、中山元訳(2002)『風土学序説ー文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化にー』筑摩書房。
 ポコック、ダグラス、ポーティウス、ダグラス.J著、米田巖・潟山健一訳編(1992)『心のなかの景観』古今書院。

(ま)

松井圭介(2003)『日本の宗教空間』古今書院。
 松本博之(1989)「環境と認識ー生態学的アプローチと人間主義的アプローチ」(大島襄二・浮田典良・佐々木高明編『文化地理学』古今書院)117-145頁。
 松本博之(1997)「言葉と自然ー生態から風景への序説ー」(大阪教育大学)地理学報32、11-23頁。
 松本博之(1997)「「潮時」の風景ー自然と身体ー」(大阪教育大学)地理学報32、24-59頁。
 松本博之(1999)「かぜと身体ートレス海峡諸島の「ひと」と「自然」」(大阪教育大学)地理学報34、35-77頁。
 松本博之・森本泉(2013)「海外フィールドワークをめぐる知の還元という課題」E-journal GEO8-1、3-14頁。
 正井泰夫(1987)『城下町東京』原書房。
 三浦家吉(1975)『滅びゆく富士講と富士塚』甲文堂出版部。
 御堂龍児(1997)『定本 地理風水大全』国書刊行会。

御堂龍児 (2005)『現代を生き抜く「タオ」の教えー中国道教の仙人への心の旅ー』講談社。
宮崎ふみ子 (1994)『『ふりかわり』と『みろくの御代』ー『参行六王御伝』に於ける世直り』
(宮田登・塚本学 編『民間信仰と民衆宗教』吉川弘文館)、318-341 頁。
宮田登 (1970)『ミロク信仰の研究』未来社。
武藤康弘 (2006)「大和における御田植祭の系譜」万葉古代学研究所年報告 4、89-101 頁。
村井古道 (喜多野徳俊訳・注) (1979)『南都年中行事』文功社。
森郁夫 (1993)「春日野の地下に秘められた謎」(『春日文化第一冊』春日大社)、111-118 頁。
森正人 (2005)『四国遍路の近現代ー「モダン遍路」から「癒しの旅」までー』創元社。

(や)

安彦勘吾・岩城隆利・和田義昭「奈良町の成立」(1988) (奈良市教育委員会編『奈良市史 通史 3』奈良市)、39-40 頁。
柳田国男監修・民俗学研究所編(1995)『総合日本民俗語彙第 4 巻』平凡社。
山田熊夫 (1981)「春日講 (しゅんにちこう)」まつり 38、93-119 頁。
山と地図のフォーラム編 (1999)『富士山展望百科』実業之日本社。
山野正彦 (1979)「空間構造の人文主義的解読法」人文地理 31-1、46-68 頁。
山野正彦 (1985)「人文主義地理学」(坂本英夫・渋谷正人編著『最近の地理学』大明堂) 238-246 頁。
山野正彦 (1998)『ドイツ景観論の生成ーフンボルトを中心に』古今書院。
山口泰代 (1999)『『環境への感覚』をめぐってーYi-Fu Tuan の人文主義地理学ー』(奈良女子大学) 研究年報 43、77-92 頁。
横山浩子 (1996)「大和の龍神信仰」春日文化 4、68-75 頁。
横山浩子 (1997)「奈良県東部の龍神伝説と水神信仰覚書ー猿沢池の龍神伝説をめぐってー」奈良県立民俗博物館研究紀要 15、12-20 頁。
吉井節 (1980)「春日講と春日曼荼羅」御影史学論集 6、45-58 頁。
米田巖、潟山 健一 (1991)「人文主義地理学の新しい潮流ー知のパスへ向けてー」人文地理 43-6、546-565 頁。
米地文夫 (1991)「自然地域名『北上盆地』と『北上平野』ー地域教育における自然地理養護自然地域名の問題(1)ー」岩手大学教育学部研究年報 51-1、105-118 頁。
吉野裕子 (1993)「春日大社の申祭」春日文化 1、1-10 頁。
吉野裕子 (1994)『十二支 易・五行と日本の民俗』人文書院。

(ら)

レルフ, エドワード著、高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳 (1991)『場所の現象学ー没場所性を越えてー』筑摩書房。 Relph, E. 1976. *Place and Placelessness*. London: Pion.

(わ)

鷺塚泰光 (1991)「室生寺の草創」(『日本の古美術 13 室生寺』保育社)、8-29 頁。
渡邊欣雄 (2008)『『地理』の地理学ー地理学思想論的転回と風水思想の教育化に向けてー』
(千田稔編『アジアの時代の地理学ー伝統と変革ー』古今書院)、3-15 頁。

初出一覧

序章：書き下ろし。①山口泰代（1999）『『環境への感覚』をめぐって—Yi-Fu Tuan の人文主義地理学—』（奈良女子大学）研究年報 43、77-92 頁、②川合泰代（2004）『『聖なる風景』の復原方法についての一試論—富士講と富士山を例として—』歴史地理学 46 - 1、50 - 63 頁の一部を修正して挿入。

第 1 部

第 1 章：山口泰代（1997）「聖地的山里室生の景観の構造—人を魅了する風景へのアプローチ—」人文地理 49 - 2、159 - 174 頁。

第 2 章：①川合泰代（2001）「富士講からみた聖地富士山の風景—東京都 23 区の富士塚の歴史の変容を通じて—」地理学評論 74A - 6、349 - 366 頁、②川合泰代（2003）「聖地『富士山』の風景—江戸・東京の富士講からのまなざし—」地理 48 - 11、20 - 28 頁、に加筆修正。

第 2 部

第 3 章：川合泰代（2006）「近世奈良町の春日講からみた『聖なる風景』—春日曼荼羅と儀礼の分析を通じて—」人文地理 58 - 2、57 - 72 頁。

第 4 章

川合泰代（2012）「聖なる水の力による稲の早苗の成長への祈り—春日社の御田植の祭と春日旧神領の水口祭における松苗儀礼の分析から—」（明治学院大学教養教育センター紀要）カルチュラル 6 - 1、127 - 141 頁。

第 5 章：川合泰代（2010）「世界遺産登録を契機に生まれた新しい宗教文化—春日大社における春日山鍊成会の活動から—」国立歴史民俗博物館研究報告 156、185 - 199 頁。

終章：書き下ろし。

補論 1：川合泰代（2015）『『私』がいる地理学へ—『道』の思想に基づく東洋地理思想の再発見—』地理 60 - 1、56 - 59 頁。

補論 2：川合泰代（2016）「日本人の聖地信仰と干支—「道」の陰陽五行思想からみる時間・空間感覚の再考—」E-journal GEO11 - 1、188 - 198 頁。

謝辞

大学3回生の終わりごろ、卒業論文で何を書きたいのか、先生方の前で発表する機会があり、私は「室生の神聖性を探る」というタイトルで発表しました。この無謀なテーマを、いいんじゃない、とご指摘くださったのが、当時奈良女子大学におられた千田稔先生でした。卒業論文から始まった私の研究は、人と自然との関わりを信仰という視点から描きたい、という想いのようなものからの船出となりました。それから20年以上の年月が経ち、今回、やっと一つの大きな港にたどり着くことができました。この航海は、多くの方々のご支援がなければ不可能でした。ここにあらためて、深く感謝を申し上げます。

卒業論文以来、長きに渡りご教示いただいた千田稔先生、研究テーマが近いご縁もあり長きに渡りご教示いただくとともに、今回博士論文の主査を引き受けてくださった内田忠賢先生、大学院生時代から長きに渡りご教示いただいた松本博之先生、同じく大学院生時代から長きに渡りご教示いただくとともに、今回博士論文の副査を引き受けてくださった高田将志先生に感謝申し上げます。また、学生時代から長きに渡り学恩をいただいた、戸祭由美夫先生、出田和久先生、野間晴雄先生、今回の博士論文の副査を引き受けてくださった吉田容子先生、小川伸彦先生、また学恩をいただいた多くの奈良女子大学の先生方、学生や院生の方々に、感謝申し上げます。

また、大学院生時代に学恩をいただいた、当時大阪市立大学におられた山野正彦先生と水内俊雄先生、そして当時の大阪市立大学の院生の方々に感謝申し上げます。

また、2001年に東京に住居を移してから、学恩をいただいた、お茶の水女子大学の先生方や当時の院生の方々、特に田宮兵衛先生に感謝申し上げます。

また、大学の先輩でもある群馬大学の関戸明子先生には、長きに渡りご教示いただきました。感謝申し上げます。また、非常勤講師としての勤め先であった東京学芸大学の先生方には多くの学恩をいただきました。感謝申し上げます。また、宗教と地理に関して多くの学恩をいただきました、駒沢大学の小田匡保先生と筑波大学の松井圭介先生に、感謝申し上げます。また、長きに渡り学恩をいただきました明治学院大学の森本泉先生に感謝申し上げます。また、学会や研究会等で、多くの研究者の方々に数多くのご教示をいただきました。感謝申し上げます。

また、フィールドワークでは、神社の方々や信仰を实践するの方々に、数多くお世話になるとともに、数多くのご教示をいただきました。感謝申し上げます。

そして、大学の学部・大学院の学友である高野明子さん（結婚後は木下明子さん）には、春日曼荼羅のトレース図をはじめ、私の論文に数多くの図を描いていただきました。ここに感謝申し上げます。

最後に、研究活動を長きに渡り応援し続けてくれた、両親と夫と息子に、あらためて感謝を申し上げます。